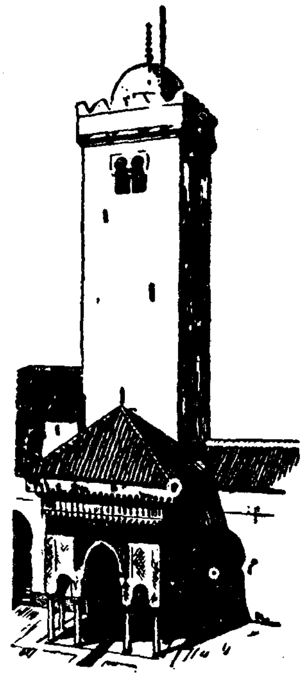
Université Mohammed V

FACULTE DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES

RABAT

HESPÉRIS TAMUDA



VOL. XXXI, Fascicule unique

1993

HESPERIS TAMUDA

Sous le patronage
du Doyen de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines
Abdelwahed BENDAOUD

* * *

Comité de Rédaction

Brahim BOUTALEB

Abdellatif BENCHERIFA
Rahma BOURQIA
Abderrahmane EL MOUDDEN
Mohammed KENBIB
Abdelahad SEBTI

La revue Hespéris - Tamuda est consacrée à l'étude du Maroc, de sa société, de son histoire, de sa culture et d'une manière générale aux sciences sociales de l'Occident musulman. Elle paraît annuellement en un ou plusieurs fascicules. Chaque livraison comprend des articles originaux, des communications, des études bibliographiques et des comptes-rendus en arabe, français, anglais, espagnol et éventuellement en d'autres langues.

Les textes, dûment corrigés, doivent être remis en trois exemplaires dactylographiés, en double interligne et au recto seulement. Les articles seront suivis de résumés dans une langue différente de celle dans laquelle ils sont publiés. Les textes non retenus ne sont pas retournés à leurs auteurs. Ceux-ci en seront avisés. Les auteurs reçoivent un exemplaire du volume auquel ils auront contribué et cinquante tirés à part de leur contribution. Les idées et opinions exprimées sont celles de leurs auteurs et n'engagent en rien Hespéris-Tamuda.

Le système de translittération des mots arabes utilisés dans cette revue est le suivant:

ء	'	ر	r	غ	gh
ب	b	ز	z	ف	f
ت	t	س	s	ق	q
ث	th	ش	sh	ك	k
ج	j	ص	ṣ	ل	l
ح	ḥ	ض	ḍ	م	m
خ	kh	ط	ṭ	ن	n
د	d	ظ	ẓ	ه	h
ذ	dh	ع	ʿ	و	w
				ي	y

Voyelles brèves		Voyelles longues		Diphtongues	
ـَ	a	ـَا ـَى	ā	ـَوْ	aw
ـُ	u	ـُو	ū	ـَيْ	ay
ـِ	i	ـِي	ī		

Pour toute demande d'abonnement ou d'achat, s'adresser au Service des Publications, des Echanges et de la Diffusion, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, BP. 1040, Rabat.

HESPERIS TAMUDA
Vol. XXXI, Fasc. unique

Tous Droits réservés à la Faculté des
Lettres et des Sciences Humaines
de Rabat (Dahir du 29/07/1970)

Dépôt légal N° 31/1960

ISSN 0018-1005

HESPERIS
TAMUDA

Vol. XXXI, Fasc. unique **1993**

SOMMAIRE - SUMARIO

Muḥammed Zniber (1923-1993) 5

ARTICLES - ARTICULOS

Ana Areces GUTIERREZ. - Contribution au lexique arabo-andalou : Un document roman de l'Andalousie orientale............................ 9

Bernard ROSENBERGER. - Yaḥyā U Tāᶜfuft (1506-1518) : des ambitions déçues.. 21

Raḥma BOURQIA. - Don et théâtralité : Réflexion sur le rituel du don (Hadiyya) offert au sultan au XIXᵉ siècle.................................. 61

Nicolas MICHEL. - Poids et mesures de l'agriculture et de l'alimentation dans le Maroc précolonial... 77

Edmund BURKE III. - La Ḥafidiya (Aout 1907-Janvier 1908) : Enjeux sociaux et luttes populaires... 101

Omar CARLIER. - Culture politique et mémoire militante : «L'Etoile Nord-Africaine» et la figure de l'ançêtre fondateur........................ 117

NOTES ET DOCUMENTS - NOTAS Y DOCUMENTOS

Abdou FILALI-ANSARY. - Laïcité et culturalisme dans le monde arabe : Retour à des questions fondamentales....................................... 129

COMPTES-RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES-
RESENAS BIBLIOGRAPHICAS

Histoire et Linguistique : Texte et niveaux d'interprétation, coordonné et présenté par Abdelahad Sebti **(Brahim BOUTALEB)** 139

'Allal LAKHDIMI. - *At-Tadakhkhul al ajnabī wa-l-muqāwama bi-l-Maghrib (1894-1910) : Ḥādithat ad-Dār al Bayḍā' wa iḥtilāl ash-Shāwiya* **(Brahim BOUTALEB)** 141

Bushtā BU'ASRIYA. - *Aḥdāth Būfekrān bi Maknās, fātiḥ wa thānī Shutanbir 1937* **(Brahim BOUTALEB)** 142

Mohammed Amine EL BEZZAZ. - *Tārīkh al-awbi'a wa-l-majā'āt bi-l-Maghrib fi-l-qarnayn ath-thāmin 'ashar wa-t-tāsi' 'ashar* **(Abdelahad SEBTI)** 145

EN LANGUE ARABE

'ALLAL LAKHDIMI. - *An-Nazāyil, voies de communication et intervention étrangère au Maroc au XIXe siècle* 7

Abderrahim BEN HADDA. - *Un document Ottoman sur la bataille de Wād As-Sabīl (4 Août 1578)*
.... 23

MUHAMMED ZNIBER

1923-1993

En la personne de feu Muhammed Zniber, l'Université marocaine vient de perdre l'un de ses plus brillants enseignants et aussi un de ses premiers cadres. Sa carrière universitaire s'est développée sur un peu plus de trois décennies, entièrement passées à la *Faculté des Lettres et des Sciences Humaines* de Rabat, où il eut à dispenser un enseignement pluridisciplinaire grâce à sa solide formation polyvalente. C'est ainsi qu'il enseigna la traduction aux étudiants qui préparaient le *Diplôme d'Arabe Classique,* formation héritée de l'*Institut des Hautes Etudes Marocaines* (lequel Institut était devenu après l'indépendance, *Faculté des Lettres*)- et aux étudiants en licence, toutes sections, un cours fondamental sur *l'Histoire de la civilisation musulmane* et l'*Histoire du Moyen Age.*

Plusieurs fois, il fut élu chef du Département d'Histoire. Il prit ainsi part à la réforme des études supérieures, ce qui lui permit de superviser l'organisation des enseignements du nouveau *Certificat d'Etudes Universitaires Supérieures* pour la formation des enseignants en Histoire. Il eut à encadrer de nombreux étudiants de Troisème cycle et de Doctorat. Il participa à de nombreux jurys de thèses, dans plusieurs établissements d'enseignement supérieur.

Son activité culturelle aussi bien au Maroc qu'à l'étranger fut intense; c'est au cours d'un symposium international organisé en Espagne sur un thème culturel et artistique que la mort le surprit.

Durant sa jeunesse, il acquit une solide formation en arabe et dans les disciplines qui en dérivent, sous la conduite éclairée de son père, le savant Abu Bakr Zniber et du professeur émérite ʿAbderrahman Hajji. On peut citer, au nombre de ses compagnons d'études, feu son frère Tahar Zniber et feu ʿAbderrahman Ben'abdenbi, tous deux également de fins érudits.

Muhammed Zniber avait un faible pour la poésie et les chants. Aussi, le solfège et la musique n'étaient-ils pas pour lui des domaines inconnus. Il connaissait parfaitement les mesures et les tons de la musique arabe andalouse appelée "al-Ala",

dont il savait par coeur de nombreux morceaux. Il se plaisait à entonner, en toute maîtrise et parfaitement détendu, ses "mouashahāt", ses poèmes populaires et ses "brawels", à l'occasion de rencontres privées et amicales, en totale harmonie avec les membres de l'orchestre et de la chorale. Il manipulait le luth avec dextérité, et jouait du piano sans difficulté; mais il avait une préférence particulière pour la cithare.

En tant qu'écrivain, il avait la plume facile, le style coulant, la pensée profonde et fertile. Nombreuses sont ses études qui traitent de littérature, de critique littéraire et de thèmes à caractères sociaux et éducatifs. La presse locale et étrangère, les périodiques en arabe et en français, leur ont assuré une large diffusion. Par ses écrits, il avait une large audience auprès des lecteurs et des chercheurs de bon nombre de publications d'un haut niveau, telles les annales de certaines Facultés marocaines comme *Hespéris-Tamuda*, ou bien *Da'wat al-Ḥaq*, ou *al-Manāhil*, etc. Son rôle ne fut pas des moindres dans la mise en chantier de l'arabisation de l'enseignement secondaire. A cet effet, on lui doit l'élaboration de manuels d'histoire et de littérature. Par ailleurs, deux publications nationales importantes, dont la réputation a dépassé le cadre de nos frontières: *L'Encyclopédie du Maroc et Le Mémorial du Maroc*, l'ont compté parmi leurs auteurs.

CURRICULUM VITAE DU DEFUNT

a) Sa formation scolaire et universitaire :

- Né le 3 août 1923 à Salé, il fit dans cette ville ses études primaires à l'école des fils des notables, et poursuivit à Rabat, au Lycée Gouraud, ses études secondaires.
- Il fut l'un des jeunes Marocains qui eurent le privilège et l'honneur d'être envoyés en France, sur la recommandation et grâce à la sollicitude de Feu Mohammed V, pour y poursuivre des études supérieures. Il retourna au pays, muni d'une licence es-lettres et d'une licence en philosophie.
- En 1967, il obtint le Diplôme d'Etudes Supérieures en Histoire, à Paris.
- En 1969, il réussit également à Paris au concours de l'Agrégation d'arabe.

b) Sa carrière :

- Recruté en 1950 en qualité de professeur d'arabe au Lycée Moulay Youssef à Rabat, il fut appelé, à l'aube de l'indépendance, à entrer au *Cabinet Royal* où il travailla durant trois ans environ. De là, il fut détaché auprès du *Ministère des Affaires Etrangères* où on lui confia le poste de chef de la section Asie et ensuite, celui de la section Amérique.
- En 1964, il reprit ses activités pédagogiques et se fit attribuer un poste à la Faculté des Lettres de Rabat. Bien qu'il fût admis à la retraite en 1988, il n'en continua pas moins, jusqu'à sa mort, à participer à l'encadrement scientifique et universitaire.

Il mourut en Espagne, Samedi 5 joumada II 1414, correspondant au 20 novembre 1993 et a été enterré dans le cimetière attenant à la grande mosquée de Salé, mardi 23 novembre, après la prière du dhohr.

c) *Ses oeuvres :*

- *Franz Fanon, ou le combat des peuples sous-développés*:
(Traduction en association avec d'autres auteurs)
- *L'Air nouveau* (Prix du Maroc), 1971
- *Textes et Documents* :
L'Islam, de son avénément à la fin de la dynastie omméyade, I (1973)
- *L'Etat islamique sous la dynastie abbasside* :
- *L'époque des grands Califes*, II (1974)
- *Ash-Shābel* (L'alose), comédie en quatre actes
- *Al Bayān al-moghrib fi akhbar Al-Andalus wa al-Maghrib de Ibn'Idhari* (section almohade), édition scientifique en association avec d'autres auteurs, 1985.
- *Des pas dans l'égarement*, 1986
- *L'Afrique*, de Marmol Carbajal, 3 tomes (traduction en association avec d'autres auteurs), 1984-1989.
- *Quelques pages sur le nationalisme marocain*, de la révolution du Rif au mouvement nationaliste, 1990.
- *Arus Aghmāt* (la mariée d'Aghmat), pièce théâtrale, prix du Maroc, 1991
- *Tuhfat al fudala bi-ba'di fadā'il al-Ulama* de Ahmed Baba de Tinbouctou (L'Ethique des savants en Islam), Traduction, 1992.

Muhammed HAJJI

Hespéris-Tamuda, Vol. XXXI (1993), pp. 9-20.

CONTRIBUTION AU LEXIQUE ARABO-ANADALOU: UN DOCUMENT ROMAN DE L'ANDALOUSIE ORIENTALE.

Ana Areces GUTIERREZ

I. Introduction

La langue arabe a subi en al-Andalus des transformations phonologiques, morphologiques et syntaxiques. Pour les étudier, il faut recourir à une série de sources, où l'on trouve la documentation en langue romane.

Cette documentation est importante, parce qu'elle fournit des informations favorisant le processus de regroupement des renseignements sur le dialecte arabo-andalou. Nous pouvons résumer ces caractéristiques en deux points:

1. En premier lieu, un système graphique, qui nous montre des réalisations vocaliques (/o/;/e/) et des graphèmes consonantiques (/p/; /ĉ/), que le système graphique arabe ne peut pas concrétiser à cause des limitations qui lui sont inhérentes.

2. En second lieu, un rapprochement des registres inférieurs à travers des interprètes auxquels s'adressent les scribes qui rédigent les documents. Ces interprètes ont accès à un style d'arabe plus commun, moins exposé à l'influence de l'arabe classique et, donc, plus proche des registres inférieurs.

Ce travail tentera de décrire quelques traits du dialecte arabo-andalou, grâce à une méthode linguistique fondée sur l'anthroponymie, comme source indirecte d'information des traits propres de ce dialecte. La méthode visera à montrer trois points:

1. Le système de transcription, cité précédemment, employé par le scribe qui a rédigé le document. Ce scribe, qui ne connaît pas la langue arabe, manifeste, quelques fois, la difficulté qu'il rencontre à représenter les phonèmes du dialecte arabo-andalou et leurs allophones qu'il ne peut ni identifier ni associer aux graphèmes ou phonèmes romans du moment.

2. Les variantes graphiques d'un même mot qui -par suite de ce que l'on vient de dire- peuvent être rencontrées. Ces variantes doivent être interprétées, en employant celle qui, par comparaison avec les autres, apparaît comme la plus sûre.

3. L'étude dialectologique, aux niveaux phonèmique, morphologique et lexical, en essayant de comprendre l'influence d'autres éléments en rapport -à savoir des éléments romans (substrat), marocains ou bien encore berbères (adstrat) -comme phénomènes d'interférence linguistique.

Nous avons choisi, pour son application et pour établir une limite historique-temporelle, un livre traitant de répartition: *El Repartimiento de Casarabonela*[1]. Celui-ci, nous offre une représentation de l'étape de repeuplement qui eut lieu au XV[e] siècle dans l'Andalousie Orientale.

II. Observations du système de transcription

II.I. Si nous nous arrêtons au système de transcription, nous remarquerons, en ce qui concerne les voyelles, non pas seulement des confusions graphiques (<o> au lieu de <a> en Portal-Partal = /Parṭál/; >u< au lieu de >i< en Halapus-Halapiz=/ al-khabbIz/), mais aussi une tendance à différencier des allophones vocaliques selon l'élocution douce ou rapide du locuteur, du fait que le vocalisme roman est plus développé que l'arabe tant phonèmiquement que graphiquement (/a/ représenté par >i< ou >e< graphiques en Marbeli-Merbeli=/marbállí/; Gomar-Gomer=/ ghumárí/; etc). On constate aussi l'introduction occasionnelle des voyelles épenthétiques (Xemice=/sháms/; Mequeneci=/ miknási/) ou des voyelles paragogiques (Batate=/baṭṭáṭ/; Alhote=/al-ḥút/), inexistantes pour la phonologie arabe, et employées avec la finalité d'éviter certaines séquences consonantiques.

II.II. Beaucoup plus intéressante est la représentation des consonnes, car d'elle dérivent des conséquences, non seulement au niveau de la définition phonèmique du dialecte arabo-andalou, mais également, parfois, au niveau du dialecte roman employé par le scribe du document en question.

Les usages graphiques les plus remarquables attestés dans le système de transcription consonantique, sont, ordonnés alphabétiquement, les suivants:

1. Il y a des confusions acoustiques entre >b< et >m< (Bermeli-Merbeli=/marbállí/; Bengiber-Bengimer=/aban jIbir/), quoiqu'on puisse aussi penser à une dissimilation progressive du phonème /b/, dans le cas de Bengimer-Bengiber, et à une métathèse entre /m/ et /b/, dans le cas de Bermeli-Merbeli.

2. Un cas de confusion graphique entre >b< et >p< apparaît en Basagon-Pasagon=/ab al-saqún/.

(1) R. Bejarano Pérez, *El Repartimiento de Casarabonela*. Málaga, Instituto de Cultura. Excma. Diputación Provincial de Málaga, 1974.

3. Il y a des confusions -probablement plus acoustiques que graphiques- entre >c< et >t< (Facer=/fattál/; Mortazi=/murkási/).

4. Le graphème >ch< représente le phonème /ĉ/ (Fornache=/furnáĉi/) ou le phonème /sh/ (Chocaima=/shukáyma/). Ce dernier exemple, semble nous rapprocher d'un dialecte roman dans lequel le phonème /c/ est réalisé comme /sh/[2].

5. On a remarqué que >g< est employé pour transcrire le phonème /gh/ (begui=/bághi/), le phonème /j/ (Tegebi=/tujíbi/) et, même, le phonème /sh/ (/Tegefina=/tashufína/), parce que le dialecte roman ne distinguait pas entre les /sh/ et /j/ arabes.

6. Le graphème >h< a un caractère polyvalent. Il transcrit /ḥ/ (Alhagin=/al-ḥajjIm/), /x/ (Alhapiz=/al-khabbIz/, /h/ (Cuheyri=suháyli/) et /'/ (Hazmin=/'uthmIn/)). On alterne son usage, occasionnellement, avec >f< (Alfayate-Alhayate=/al-khayyáṭ/), et, d'autres fois, avec une valeur orthographique à l'initiale d'un mot (Halhaxe=/al-ḥájj/).

Le exemples, dans lesquels la représentation de /h/ est omise, sont abondants (Orri=/ḥúrr/; Bobenaque=/abú abán ḥákim/), et il existe, même, un exemple documenté dans lequel il est utilisé comme représentant du phonème /f/, disparaissant avec posteriorité (yuça(h)=/yúsuf/).

Par conséquent, on remarque les différentes valeurs du graphème >h<. Tout cela met en évidence, les oscillations qui, dans le dialecte roman, existaient en ce qui concerne l'omission ou la réalisation de ce phonème[3].

7. Pour ce qui est des consonnes sonores, liquides (les nasales /m/ et /n/; la latérale /l/ et la vibrante /r/), nous pouvons dire, que leur faible réalisation dans le dialecte andalou a provoqué leur chute en position finale absolue (Bubenaque=/abu aban ḥákim/; Deli=/dallIl), ainsi que l'échange et la neutralisation dans une articulation relâchée, qui se représente graphiquement par l'une et l'autre consonne[4] (passage de /m/ à /n/: Rayama=/rayḥana/; passage de /l/ à /r/: Çoheyri=/ suháyli).

---

(2) En somme, le dialecte andalou relâche le phonème /ĉ/ et, celui-ci, perd son occlusion initiale, en se transformant en phonème /sh/. Le phénomène s'est prolongé à Malaga Occidentale, Grenade et à la Côte d'Almeria. Cf: A, Llorente, "Fonética y fonología andaluzas", *Revista de Filología y fonología andaluzas*, XLV (1962), pp. 236.

(3) Le choix parmi les différentes solutions graphiques qui étaient en conflit dans le dialecte roman ne s'est pas produit. Sur la substitution du graphème >f<, originaire du phonème /f/ latin pour le phonème >h< graphique, qui est aspiré dans sa réalisation, sauf en Vieille-Castille où l'on ne l'aspirait pas à ce moment là, ce qui favorisait son omision graphique, cf: R, Lapesa. *Historia de la lengua española*. Madrid, Gredos, 1983, pp. 182-7; 272-3; 280; 371-2.

(4) Cf: A, Zamora Vicente, *Dialectologia española*. Madrid, Gredos. 1967, pp. 313-19; 319.

Corriente, F. *A grammatical sketch of the spanish arabic dialect bundle*, Madrid, I.H.A.C., 1977. 2.4.1; 2.20.1; 2.9.1 (Ci-dessous, Sketch).

Au même dialecte andalou, on doit l'introduction de >r< (Cucor=/qúqu/) et >n< (banhinen=/aban hini/) paragogiques, par hypercorrection.

8. On voit, dans ce document, le graphème >s< comme représentatif tant du phonème /s/ (Basagon=/ab al-saqún/), que du phonème /z/ (Caces=/qazzáz/), phénomène qu'on doit à la confusion qui existait entre les sifflantes sonores et les sourdes dans le dialecte roman[5]. Son emploi comme reflet de /sh/, par confusion acoustique avec /j/ (Mofarras=/mufarrij/), peut être attribué à un scribe mauresque qui prononçait /s/ comme /sh/[6].

9. Le graphème >x< s'emploie pour transcrire le phonème /sh/ (Fexilla=/fáysh{-e/il(a)}/), et le phonème /j/ (Alhaxe=al-ḥájj/). Il y a un cas de confusion graphique entre >z< et >x< (Mofarraz=/mufárrij/).

10. L'usage de >z< en même temps que >c<=>ç< comme représentatifs des phonèmes /z/-/s/-/ṣ/ (Bençarte=/abán sált/; Mezquenos=/miskín{-os}/) est un reflet de la situation des sifflantes dans le dialecte roman, déjà signalé dans le point 8.

11. Nous pourrions déduire beaucoup plus de renseignements de la transcription faite par le roman, tels que métathèses (Bermeli=/marbállí; Bobenarque=/abu aban ḥákim/); assimilations (Hyzmin=/ uthmIn/; Hatite=/ḤaddId/); dissimilations (Bengimer=/abán jIbir/); monophtongaisons, précédées de la chute du phonème /b/ implosif (Ubequer=/abu bákr/)[7], assourdissement du phonème /d#/ (Hatite= ḥaddId/; Maçote=/masúd/); omissions graphiques (Omin=/ʻuthmIn/; Beniber= aban jIbir/); sonorisations des occlusives sourdes intervocaliques (Eleseguy=al-azráqí/; Bazagon=/ab al-saqún/); haplographies (Abdemelique=/ʻabd al-málik/), etc. Cela est la conséquence du manque d'habitude du scribe de transcrire les séquences phonétiques qu'il écoute pendant l'élocution.

---

(5) Sur les échanges qui se sont produits dans les trois ordres des sifflantes romanes (disparition des sifflantes sonores, passage des dentales à interdentales et des prépalatales à vélaires et réduction des trois ordres à deux phonèmes dans le dialecte andalou, cf: A, Alonso, "Trueque de sibilantes", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, I (1947), pp. 2-12; "Historia del ceceo y del seseo españoles", *Thesaurus*, VII (1951), pp. 111-200; R, Lapesa, "Sobre el ceceo y el seseo andaluces", *Estructuralismo e historia. Homenaje A. Martinet*, I (1957), pp. 67-94.

(6) On a l'habitude d'affirmer que la réalisation de /s/ comme /sh/ est le produit de l'influence mauresque. La langue arabe n'avait pas un phonème /s/ identique au phonème /s/ roman et, par conséquent, l'a transformé en phonème /sh/. La prononciation mauresque est attestée jusqu'au XVIIe siècle. Le phénomène contraire, c'est à dire, la réalisation du phonème /sh/ comme /s/ est aussi attestée. Cf: A, Alonso, "Trueque de sibilantes en antiguo español", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, I (1947), pp. 5 et suivantes.

(7) Sur le caractère fricatif du phonème /b/ et son affaiblissement en position de syllabe implosive, cf: *Sketch*, 2.1.6.

III. Observations dialectologiques.

Nous allons, maintenant, malgré le manque de renseignements sur la distorsion graphique romane, faire une analyse dialectologique à trois niveaux:

1. phonologique,
2. morphologique,
3. Lexicale,

1. Phonologie

1.1. Phonèmes segmentaux: Du point de vue phonologique, on peut détacher les traits suivants:

1. Prédominance de la *'imāla* de deuxième degré -caractéristique à cette époque de la région grenadine/ (Tiger=/tIjir/; Delil=dallIl/); mais on relève aussi des cas qui exhibent une *'imāla* de premier degré (Tegefina=/tashufína/; Mequeneçi=/miknási/; Caces=/qazzáz/). Les exemples dans lesquels la *'imala* s'est inhibée (Caçaz=/qazzáz/), ou l'environnement consonantique l'a empêchée (Bencacen=/ aban qásim/; Partal=/párṭal/; Naal=/na "ál/) sont aussi attestés. Il y a même quelques exemples qui paraissent être dus à la *'imāla* par harmonie vocalique ou*'imāla umlaut* (Geci=/gházi/; Gelef=/ghálib)[8].
2. On voit l'usage de l'allomorphe dialectal /ab-/ dans l'annexion, au lieu de /abū/ (Bazagon=ab al-saqún/).
3. L'aphérèse du /'a/ prothèsique est largement attestée (Bubecar=/abu bákr/; Bomalique=/abu málik/; Hamete=/aḥmád/), face aux exemples dans lesquels elle ne s'est pas produite (Aubequer=/abu bákr/; Abenzarte=/aban ṣált/). Ce phénomène, sans être général dans l'arabo-andalou, peut faire allusion à une caractéristique des registres inférieurs ou bien être le résultat d'une élocution rapide.
4. On observe la palatalisation de /a/, favorisée par l'environnement consonantique dans les exemples suivants:
(Xemice=shâms/; çuheyri=/ suháyli/), de même que l'apparition de l'allophone /e/ de la voyelle haute antérieure et de l'allophone /o/ de la voyelle haute postérieure au voisinage des consonnes vélaires, pharyngales, emphatiques, ou en position de syllabe fermée (Quende=/kindí/; Chocaima=/shukáyma/).
5. Le phonème /p/ apparaît dans des cas comme Partal=/párṭal/; Alhapiz=/al-khabbIz/ (analysé phonologiquement comme l'équivalent de /-bb-/). Ce fait corrobore

(8) La confluence de toutes ces formes en présentant *'imāla 'umlaut, 'imāla* conditionnée par l'environnement consonantique ou l'absence de ce phénomène, pourrait être considérer comme le reflet de différences subdialectales ou suprastratiques, comme M. F. Corriente l'a déjà signalé en "Notas adicionales a la edición del léxico andalusí de Pedro de Alcalá", *Al-Qantara*, X (1989), pp. 414-5.

sa catégorie de phonème marginal dans l'arabo-andalou. Même chose pour /ĉ/ dans le mot >Fornache<[9].
6. Quant au caractère phonologique du phonème /r/ vélaire, il pourrait être confirmé par son influence sur le vocalisme (Partal=/párṭal/; Benmarofe=/aban ma'rúf/; Morci=/mursí/). L'absence de ce phonème dans Elezequi=/al-azráqí/, paraît indiquer l'affaiblissement occasionnel de /r/ ou sa réalisation comme fricatif vélaire sonore /g/, confirmé dans les parlers chrétiens de Bagdad et des citadins marocains à Fez[10].
7. Des exemples comme Dordux=/ṭurṭúshi/ font penser à une réalisation sonore du phonéme /ṭ/.
8. D'autre part, le mot Fexilla=/ fáysh{/e/il(a)} favorise l'hypothèse d'une conservation de la consonne palatale /f/ dans quelques zones linguistiques ou registres, produite par des personnes bilingues qui la réalisent de cette manière dans les emprunts.
9. En analysant ces matériaux, on constate aussi que le phonème /b/ devient /f/ (Galef=/ghálib/)[11], et le traitement conservateur des diphtongues (Rayhana=/rayḥána/; Xuaybe=/shu'ayb/), avec quelque réduction sporadique de /ay/>/ē/ (Çulema=/suláyman/; Çahere=/suháyli/), quoique ces deux derniers exemples puissent aussi être des erreurs graphiques du scribe. A part cela, on trouve un cas d'hypercorrection dans la diphtongation (Alhaute=/al-ḥút/).

1.2. Phonèmes suprasegmentaux: En attendant que l'accent arabo-andalou soit devenu phonologique et qu'il ait remplacé la quantité de l'arabe ancien, les exemples de possible alternance de l'accent se produisent lorsqu'a lieu l'adhésion du suffixe de nisba {-ī} à une syllabe finale longue. Dans ce cas, il est difficile de déterminer laquelle des deux accentuations est la plus correcte -détacher la syllabe longue ou le suffixe, suivant la tendance dominante (Merbeli=/marbállí/; Ofre)/ḥúfrí/)[12].

1.3. Phonétique combinatoire: Les principaux phénomènes combinatoires qui se produisent sont:

1. Des assimilations (de voyelle à voyelle pour l'harmonie vocalique en Hyzmin=/uthmIn/; Galafe=/ghálib/; de voyelle à consonne en Tegefina=/tashufína/ -pour palatalisation de la voyelle /u/ devant un environnement /sh/; et de l'article à la consonne suivante en Abatat=/baṭṭáṭ/; Arrequeque=/al-raqíq/).
2. Une tendance à employer une voyelle prothèsique /'a/ à l'initiale d'ùn mot dans des cas comme Abrahen=/abráhim/; Aben=/abán/.

---

(9) Cf: F, Corriente, "Los fonemas /p/, /č/ y /g/ en árabe hispánico", *Vox Romanica*, 37 (1978), pp. 214-18.

(10) Cf: J, Cantineau, "Cours de phonétique arabe", *Etudes de linguistique arabe (Mémorial J. Cantineau)*. Paris, 1960, pp. 49.

(11) Cf: *Sketch*, 2.1.

(12) Sur la possible confluence de deux dialectes qui transmettaient une accentuation différente dans des mots avec les deux syllabes finales longues dans l'arabe ancien, cf: F, Corriente, "Notas adicionales a las ediciones del léxico árabe andalusí", *Al-Qantara*, X (1989), pp. 422-23.

3. L'emploi des voyelles disjonctives non phonologiques entre deux consonnes à l'intérieur d'un mot (Ubequer=/abu bákr/; Hamete=/aḥmád/).

2. Morphologie

Sur le plan morphologique, nous avons remarqué:

1. L'utilisation fréquente du schéma de diminutif {1u2áyya3}-{1u2áy3a} (Poraytal=puráyṭal/; Chocaima=/shukáyma/), ce qui prouve sa productivité dans le dialecte arabo-andalou.
2. Etant donné des cas comme Naal=/na"ál/; Hatite=/ḥaddId/, on vérifie l'usage abondant de {1a22ā3}, quelques fois transformé en {1a22I3} par *'imāla* de deuxième degré.
3. Nous trouvons de nombreux exemples avec le suffixe de nisba {-ī} (Susi=/súsi/; Çoheyri=/suháyli/), même pour exprimer la catégorie sémantique du nom du métier (Murçace=/murkási/) ou pour renforcer un adjectif (Elezeuqui=/al-azraqí/).
4. Il y a aussi des exemples qui montrent une confusion au niveau de la vocalisation du préfixe {m-} (Mahoma=/muḥámmad/).
5. Au plan de la flexion verbale, on observe, dans ces matériaux, la confusion entre voix active et passive, pouvant indiquer un registre inférieur dans lequel cette tendance se produit souvent, en fixant un sens passif sans transparence morphologique distinctive (Mofarrax=/mufárrij/; Mocalfat=/muqálfit/).

3. Lexique

Il est juste de penser que la langue employée dans le document va subir les changements caractéristiques inhérents à toute langue: changement morphologiques, sémantiques, disparition de termes et création de nouveaux mots par dérivation ou adoption.

Le dialecte arabo-andalou, du fait qu'il dérive d' un ensemble de parlers véhiculés par les occupants arabes dans la Péninsule Ibérique au VIII^e^ siècle, en laisse apparaître toutes les influences ainsi que l'interférence substratique (romane) ou adstratique (marocain, berbère).

L'interférence classique peut se refléter dans la conservation des diphtongues (Çuleyma; Chocaima) et dans l'inhibition de l'*imāla*[13].

L'influence sudarabique apparaît dans le cas de diphtongation hypercorrecte (Alhaute), dans la vocalisation du préffixe {m-} (Mahoma) et dans l'emploi de /a/ comme voyelle prothèstique (Abrahen, Aban)[14].

(13) Cf: F, Corriente, "Notas sobre la interferencia clásica en hispanoárabe", *Revista del Instituto de Estudios Islámicos*, 21 (1981), pp. 31-42.

(14) Cf: F, Corriente, "South Arabian features in Andalusi Arabic", *Studia Linguistica et Orientalia, Memoriae Haim Blanc Dedicata*, 1989, pp. 94-103.

Mais les exemples qui attirent le plus l'attention, sont déterminés par l'interférence substratique qui est le roman.

Quant aux morphèmes romans, ils sont incorporés aux emprunts ou s'appliquent aux mots arabes. Ainsi, par exemple:

. Bazagon, mot formé de /sáq/ et le morphème augmentatif roman {-ón}.
. Fexilla, mot formé de /fáysh(a)/ et le morphème diminutif roman {/é/íl(a)}.

Il y a même des mots qui ont subi les annexions succesives de deux suffixes, l'un roman et l'autre arabe:

. Fornache, mot composé de /fúrn/, le morphème augmentatif péjoratif roman {-áĉ} et le suffixe de nisba {-ī}.
. Quendex, mot formé de /kind(a)/, le morphème roman {-esh} et le suffixe de nisba {-i}.
. Morçace, mot formé de /mork/, le morphème attributif instrumental {-és} et le suffixe de nisba {-ī}.

Par rapport aux mots romans qui font partie du lexique arabo-andalou, nous pouvons trouver Partal, Poraytal (formé sur Partal, avec la structure morphologique du diminutif arabo-andalou), Abatat (mot formé sur /butia/, avec la structure morphologique d'un nom de métier), ainsi que de déformations romanes par réinterprétation du mot au niveau de l'étymologie populaire (Buen Amor).

Tout cela manifeste, d'un côté, le caractère fonctionnel de ces suffixes dans la morphologie du dialecte, non seulement à travers son adoption dans les emprunts, mais aussi par son application aux mots d'origine arabe et de l'autre côté, l'intégration des apports lexicaux dans le dialecte.

SYMBOLES
// transcription phonèmique.
{} morphèmes.
- alternances.
> < transcription graphique.
position finale absolue d'un mot.
< noms des habitants de...
/I/ l'ensemble des particularités distinctives communes à deux phonèmes: /a/ et /i/ (Archiphonème).
/ḷ/ phonème alvéolaire, latéral, sonore.

APPENDICE PHONEMIQUE ET VARIANTES GRAPHIQUES

/abráhim/: Abra/yn; Abrahen.
/abú/ : v. (bkr); (ḥkm); (zyd); (s'd); (swq); ('mr); ('ys); (mlk).
/Idan/ : Yden.
/arkushí/: (A)larcoxy; Halarcoxi < Alcausin-Arcos (Vélez-Málaga).

/alláh/ : v. (ʻbd).

/pártal/ : el Partal; Partal; Portal; Alparatal (mot roman avec le sens d'oiseau).

/puráyṭal/:Poraytal (diminutif de /párṭal/).

/pusharrí/:El Puxarre < las Alpujarras (Grenade).

/baṭṭáṭ/ : Batad/t; Batate; Abatat "tonnelier" (mot dérivé de /butia/ (tonneau))[15].

/bághi/ : Begui < Priego (Grenade).

/bákr/ : /abu bákr/: Bubecar; Bubequer; Aubequer; Ubequer.

/abán/ : Auben; Buen; Ben. v. (jbr); (ḥkm); (ṣlt) (ʻṣm); (ʻmr); (ʻys);(ʻrf); (qsm); (hnʻ).

/tijir/ : Tigar; Tyjer; tIjir: "commerçant".

/tashufín(a)/: El Teg/xefina; Texefy/in; la Texefina; Taxifini; Tax(i)fina.

/tulushí/ : Toluxa < Tolox (Málaga)[16].

/jibir/ :/aban jIbir/:bengy/iber; Bengimer/ Beniber; Benjebi.

/tujíbí/ :El Tegebi[17].

/ḥájj/ :Alhaj/ge; Alhagy/i; Alhax(e/i); Halhaxe "pelerin".

/ḥajjár/ : Alhajar: "carrier".

/ḥajjIm/ :Alhaguy(n); Alhag/xil; Alhagy/in; Alhagime; Alhaxin; Alfagin "barbier".

/ḥaddId/ :Hatite: "forgeron".

/ḥúrr/ :El Orri (patronymique de ce nom propre).

/ḥázm/ :Haz/cen (cependant, il n'y a pas lieu d'éliminner un possible reflet de /ḥasán/ ou /ḥassán/).

/hasaní/ : Alhaceni; Ḥacem/nia (quoiqu' il puisse s'agir de /ḥassáni/).

/ḥúfrí/ :Ofri, el ofre[18]

/ḥákim/ : El Ha(r)quer; (el) Alhaquer/y "juge"; /abu aban ḥákim/: Bubenaquer; Bobenaque(r); Bobenarque[19].

---

(15) Cf: F, Corriente, "Notas de lexicología hispano-árabe", *Awraq*, 4 (1981), pp. 159.

F, Corriente. *El léxico árabe andalusí de Pedro de Alcalà (ordenado por raíces, corregido, anotado y fonémicamente interpretado)*. Madrid, 1988, pp. 110 (Ci-dessous. *El léxico árabe de P. Alcalà)*.

F. J. Simonet, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes, precedido de un estudio sobre el dialecto hispanomozárabe*. Amsterdam, Oriental-Press, 1967, pp. 55-6 (Ci-dessous. *Glosario*).

(16) A propos de cette ville, cf: F.J. Simonet, *Descripción del Reino de Granada sacada de los autores arábicos* 711-1492. Amsterdam, Apa-Oriental press, Reimpr. 1979, pp. 123 (Ci-dessous. *Descripción*).

(17) Cf: Ibn Hisham. *al-Majal ilà taqwim al-lisan wa-taʻlim al-bayan* (Introducción a la corrección del lenguaje y la enseñanza de la elocuencia). Edición, estudios e índices por J. Pérez Lázaro. Madrid, C.S.I.C.-I.C.M.A., 1990, pp. 346.

(18) Cf: L. Seco de Lucena, *Topónimos árabes identificados*, Granada, 1944, pp. 85.

J. Martínez Ruiz, "Ḥufra, Ḥayar y ṣajar en el manuscrito inédito de habices de 1527", *MEAH*, 29-30 (1980-81), pp. 107-119.

(19) Près d'une ville appellée Benaque (Málaga), cf: M. Asín Palacios, *Contribución a la toponimia árabe de España*. Madrid-Granada, 1944, pp. 85.

/ḥámid/-/aḥmád/:(difficiles à différencier en graphie romane): Hamet(e); /muḥámmad/: Maḥamet; Mahoma(d); Mohamad[20].

/Ḥammúd/: /aban ḥammúd/: Buen Amor (mais on ne peut exclure un reflet /aban 'ammár/).

/ḥút/: Alhote; el Haute: "poisson"[21].

/khabbIz/: Al(h)apiz; Halapuz; Alhapuz: "boulanger" (sans écarter une possible étymologie /'abbás/).

/khaláf/: Halef(e); Helef.

/khayyáṭ/:Alhayat(e); el Fayate; Alfayate: "tailleur".

DalIIl/:el Deli: "divulgateur".

/dín/:v./'abd/.

/dhannún/:v. /zannún/.

/razqûn/: Rascon; Razcol/n (comme création hypocoristique de l'anthroponymie arabo-andalou dérivée de /'abd al-razzáq/[22].

/razín/: Razyn[23].

/ra/Iqiq/: Arryqueque; Arrequi/eque: "maigre".

/rayḥána/: (Ar)rayhana; la Rayama; Arrahana; Arrayana: "myrte".

/azraqí/: Elezeuqui; Eleseguy; Lezequi; /zárqa/: Zarca.

/zannún/: Denum (lignage berbère des /zannun/, arabisé en /dhul-nun/).

/záyd/: Cayd (e) (difficile à différencier graphiquement de /sa'íd/ ou /sáyyid/; /abu sa'íd/: Buezeyte; Buzeyte; /abansa'íd/: Abençayt(e).

/isḥáq/: v./'ísa/.

/sa'íd/: v./záyd/.

/sakkár/: Açacare: "ivre".

/suláyman/: Çuleyma(ma); Çulema.

/suháyli: el Çahe(y)re; el Çuheyre; Çu/oheyri. Çuheyra; Çaheyle < Fuengirola (Málaga).

/súsi/: el Ç/cuç/ci.

---

(20) Par rapport à leurs différentes prononciations, cf: F. Corriente, "A propos du préfixe proto-sémitique (ma-) en fonction de morphème participial dans les conjugaisons dérivées du verbe", *Arabica*, 26 (1971), pp. 189/192.

F. de la Granja, "A propósito del nombre Muhammad y sus variantes en Occidente", *Al-Andalus*, XXXIII (1968), pp. 231-40.

(21) Sur les différentes réalisations de ce mot, cf: J. Oliver Asín, "En torno a los Banū Ḥawt Allah, *Al-Andalus*, XXXIII (1968), pp. 21-229.

J. M. Fórneas, "Sobre los Banū Ḥawt Allāh (Hawtella) y algunos fenómenos del árabe levantino", *Al-Andalus*, XXXII (1967), pp. 445-7.

J. M. Fórneas,J -Samsó, "Dos notas en torno a la presunta diptongación levantina en árabe hispánico". Sep. *Al-Qantara*, I (1980). Fasc. 1 y 2. Madrid, 1980, pp. 65-78.

(22) Cf: E. García Gómez, "Hipocorísticos árabes y patronímicos hispánicos", *Arabica*, I (1954), pp. 129-135.

(23) A propos des Banu Razin, cf: J. Bosch Vilá, *Historia de Albarracín y su sierra*, Teruel, 1959.

/saqún/: /ab al-saqún/ :Pasagon; B/Pazagon "celui qui porte des zahones, c'est à dire, une sorte de tablier en cuir servant à protéger les jambes"[24].

/sharqí/: Xarqui; Xerqui(a).

/shu'áyb/: Xuaybe.

/shukáyma/: Chocaima.

/sháms/: Xem(i)ce.

/ṣált/: /aban sált/ :(A)benzarte; Bençarte.

/ṭurṭúshi/ :Dordux < Tortosa (Tarragona).

/ṭanjí/ :Atangy; Tangy.

/'ábd/: /'abd alláh/ :Abdal/lla; Avdal/lla; /'abd a-málik/ :Abdilmeque; Abdemelique; /'abd al-'aẓím/ :Adudy/in; Audin; Hadady/in; Abdaldin (quoiqu'il soit possible que la transcription romane soit un reflet de /'abd al-dín/.

/'abbás/ :v./xabbIz/.

/'uthmIn/ :(H)azmin; Hyzmin; Omin.

/'áṣim/: /aban 'áṣim/ :Bemace; Benacen; Benaci.

/'aṭṭár/: Alatar "parfumeur".

/'alí/: Ali/y.

/'ámr/: /abu 'ámr/ :(a)boanbra; Bohanbra; Boyanbra; /'umár/: /aban 'umár/: Benomar; Aben Omar; /abu 'ammár/ :v./abu ḥammúd/.

/'ísa/: Yça; /abu 'ísa/ :Buça -mais il pourrait s'agir, dans quelque cas, de /isḥáq/).

/gházi/: Algazy; el Gazy/i; el Gazyn; el Geci: "volontaire nord-africain".

/ghálib/: Ga/elef(i).

/ghumár/ :el Gomar; el Gomer(Y).

/fattál/ :Fatar; el Fatar; Fater; el Facer: "châtreur".

/furnáci/ :Fornache, avec le sens de:

1) personne qui travaille dans des fours pour la fabrication de la soie.

2) personne qui habite une place dans laquelle il y a des hornachos", c'est à dire, des excavations de mine ou carrières (Hornachos (Córdoba); Handac Fornatila (Málaga))[25].

/fáysh(e/ifa)/ :El Fexilla (mot composé de /faysha/ et le suffixe diminutif {-é/íZ(a)), avec le sens de "cajo, carajo" (euphémisme roman pour désigner le membre viril[26].

/qazzá/Iz/: Çaçes; Caces; los Cacezes; Caçaz; los Caçazes; (el) Cazis; los Cacizes: "tisseur".

/qásim/: /aban qásim/ :Bencacen.

/qúqu/: El Cuco; el Coco; el Cucor: "coucou"[27].

/kindí/ :Quende/i; Quendix.

---

(24) Sur "zahon", mot composé de /sáq/ "jambe" et un suffixe augmentatif roman {-on}, cf: F. Corriente, "Apostillas de lexicografía hispano-árabe", *Actas de las II Jornadas de Cultura Arabe e Islámica* (1980). Madrid, 1985, pp. 154.

(25) Cf: F. J. Simonet, *Glosario*, pp. 228.

D. Griffin, *Los mozarabismos del "Vocabulista" atribuido a Ramón Martí*. Madrid, 1961, pp. 136.

F. Corriente, *El Léxico árabe andalusí según el "Vocabulista in Arabico"*. Madrid, 1989, pp. 229.

(26) Cf: F. Corriente, *El léxico de P. de Alcalá*. pp. 159.

(27) F. Corriente, "Notas de lexicología hispano-árabe", *Awraq* 4 (1981), pp. 19.

/lajjár/: Laxar: "carreleur".
/marbállí/: El Merbeli; Merbeli; el Bermeli < Marbella (Málaga).
/murkási/: Morçace; Mortaz/ci/y; Martace; Nortasi "charcutier"[28].
/marrakúshí/: Marracoxy/i; el Merecoxi.
/miskín{/os}/: Los Mezquenos: "misérables".
/maṭrúni/: El Mat/drony/i < "El Madroño" (Séville)[29].
/ma'rúf/: /aban ma'rúf/ :Benbarof; Benmarofe.
/mufárrij/: Mofarras/z/x; Mofarrox.
/muqálfaṭ/: Macalfat; Mocalfat(e) "calfat"[30].
/miknási/: Mequeneci.
/malaqí/: Malaqui < Málaga.
/málik/: /abu málik/ :Abomaliquui/e; Bomalique.
/mundí/ :El Mundi; Mudi; Mundi; Mondin < Monda (Málaga)[31].
/maymúna/ :Maymona.
/na''ál/: El Nall: "cordonnier".
/háni'/: /aban hini'/:Benhi/ýni/e; Benhinen' Ben Hini/e; Beheni.
/yúsaf/: Yuça (comme reflet d'une forme plus ancienne, sans harmonisation vocalique)

Ana Areces Gutierrez
Facultad de Filología
Universidad Complutense, Madrid.

ملخص

هذه دراسة في تأثير اللغة العربية في عجمية شرق الأندلس تتبعت الباحثة من خلالها مصير مجموعة من الألفاظ العربية عند انتقالها حرفيا وصوتيا إلى اللهجة الاسبانية المحلية فيكون النقل تارة مباشرا واضحا ويكون تارة أخرى على شكل تعريجات ومسالك معروفة لدى علماء الاشتقاق واللسانيات.

---

(28) Cf: F.J. Simonet, Glosario. pp. 365-6.

F. Corriente, "Los romancismos del Vocabulista in Arabico: addenda e corrigenda", *Vox Romanica* 39 (1980), pp. 198.

(29) Cf: F.J. Simonet, *Glosario*, pp. 349.

F. Corriente, "Notas de lexicología hispano-árabe", *Awraq* 4 (1981), pp. 14.

F. Corriente, *El léxico árabe de P. de Alcalá*, pp. 192.

(30) Cf: F. Corriente, *El Léxico árabe andalusí según el Vocabulista in Arabico*. Madrid, 1988, pp. 252.

(31) A propos de la possible dérivation de munda Pompeyana, cf: Simonet, *Descripción*, pp. 123-4.

Hespéris-Tamuda, Vol. XXXI (1993), pp.21-59.

YAḤYĀ U TĀʿFUFT (1506-1518)
DES AMBITIONS DEÇUES

Bernard ROSENBERGER

La figure de Yaḥyā u Tāʿfuft est certainement plus complexe que ne le laisseraient supposer les travaux sur cette période et les études qui ont été consacrées à ce personnage[1]. On a fait de lui un serviteur fidèle et loyal du Portugal. A l'inverse, on peut voir en lui un traître. On se propose de montrer ici en reprenant les sources disponibles[2] que, sans aucun doute attiré par l'exercice du pouvoir, il semble bien avoir eu un projet politique, dont les objectifs et les contours ont pu varier. Les circonstances l'ont fait échouer et probablement le rapport des forces le rendait irréalisable. Trop d'intérêts, du reste complètement opposés, lui étaient contraires. Yaḥyā u Tāʿfuft était d'origine berbère. Son nom même l'indique et plusieurs documents l'affirment[3]. Lui-même signe Abū Zakariyā Yaḥyā ben Muḥammad[4]. On ne sait rien de lui avant qu'il apparaisse sur la scène politique de Safi à la fin de 1506. Ses premières expériences

---

(1) R. Durval Pires de Lima , *Historia da dominiçao portuguesa em Safim* (1506-1542), 1930, pp. 21-79. P. de Cenival, "La conquête de Safi par les Portugais", *Sources Inédites de l'Histoire du Maroc, 1ère série, Dynastie sa'dienne* Archives et bibliothéques de Portugal, t. I, 1934, pp 151-161. D.Lopes., Bentafuf, alcaide mouro ao serviço de Portugal", *Textos em aljamia portuguesa*, 2ème ed. refondue, 1940, pp. 107-226. J.Goulven. "La politique indigène du roi D. Manuel 1er dans le Sud Marocain", *Congressa da Mundo portugues*. Publicaçoes, 1940, t.III, pp. 129-146 F.Flament., *Essai de monographie de Yahya ou Tafouft, caïd de Doukala. Sa collaboration à l'oeuvre colonisatrice des Portugais au Maroc au début du XVIe siécle*. Thèse 3e cycle, 1979 A.Boucharb., *Dukkāla wa-l-Isti'amār al-burtughālī 'ilā sanat 'ikhlā Asfī wa 'Azammūr* (qabla 26 ghusht 1481-uktubr 1541), thèse de 3e cycle, Rabat, 1984..

(2) D.Lopes., *Textos em aljamia portuguesa*, 1ère éd 1897, 2ème éd., 1940, pp. 7-106. Jean Léon L'Africain, *Description de l'Afrique*, 1956, pp. 117-121. Damiao de Góis, *Les Portugais au Maroc de 1495 à 1521* (extraits de la chronique D. Manuel de Portugal), trad. R. Ricard., 1937 *Sources Inédites de l'Histoire du Maroc 1éré série, Dynastie sa'dienne*, Archives et bibliothéques de Portugal, t.I, publ. par P de.Cenival, 1934, t.II, 1ère partie, publ. par P. de Cenival, D. Lopes., R. Ricard., 1939, (par la suite S.I.H.M.). Un certain nombre de documents inédits se trouvent à l'Arquivo Nacional da Torre do Tombo (A.N.T.T.) de Lisbonne.

(3) Par exemple *S.I.H.M., Portugal*, t.I, doc CVI, p.556. Il serait originaire de la bourgade de Tāʿfuft, citée dans des documents portugais (Tafuf) doc. LXXXIX, p. 483 et note 4, D de.Góis, R. Ricard., III-48, p. 111.

(4) *S.I.H.M.*, Portugal t.I, doc. L V, P. 316.

politiques l'ont, croyons-nous, marqué profondément, aussi est-il nécessaire de rappeler dans quelles conditions il a débuté.

Dans la deuxième moitié du XV^e^ siècle, depuis que le commerce d'Arguin et des "rivières de Guinée" s'était développé, Safi et sa région avaient acquis pour le Portugal un grand intérêt économique. Il se procurait là des produits nécessaires à la traite, notamment des tissus et des vêtements que les Noirs étaient habitués à recevoir par les caravanes à travers le Sahara[5]. En ce temps, le Sultan de Fès avait perdu son autorité sur les régions au sud de l'Umm ar-Rbī'. Villes et tribus se comportaient de façon quasi indépendante. Une oligarchie au pouvoir à Safi s'efforçait de tirer parti de relations avec des commerçants portugais et castillans. Depuis 1481 au moins, elle s'était placée sous la protection du Portugal. En 1488, le caïd à qui le roi D. Joao II confirma l'accord conclu du vivant de son père Alonso V, était Aḥmad ben 'Alī[6], que les Portugais appelaient Amadux ben Faram[7]. Deux neveux associés au pouvoir dans ses vieux jours visaient, chacun de son côté, sa succession. Yaḥyā az-Zayyāt, semble avoir recherché l'appui de l'Espagne, tandis que 'Abd ar-Rahman alla demander l'aide du roi D. Manoel.

Le Portugal avait installé dans la ville, avant juillet 1491[8], un agent commercial (feitar) et pu disposer de bâtiments où entreposer des marchandises. En 1498, craignant que Safi ne lui échappe en se plaçant sous la protection de l'Espagne, il décida d'intervenir afin qu'Aḥmad ben 'Alī délègue son pouvoir à 'Abd ar-Raḥmān. Audacieusement celui-ci mit en fuite ses adversaires qui durent quitter la ville ainsi que son cousin et rival[9]. Leurs biens et leurs maisons furent pillés, ce qui suscita contre lui colère et rancune. Après avoir gouverné au nom de son oncle, il ne tarda pas à le faire disparaître et, avant juin 1500, il était le seul maître. Pour obtenir le soutien portugais, il avait sans doute promis des avantages.

On ne peut assurer que, dès ce moment, ils aient demandé l'aménagement de la factorerie, sa fortification et l'ouverture d'une porte dans le rempart vers la mer, mais c'est assez probable[10]. En y consentant, 'Abd ar-Raḥmān aurait laissé ce lieu échapper à son contrôle. Sa propre expérience lui avait montré que ce pouvait être une base d'action efficace dans Safi, pourvu que le facteur y prêtât son concours[11]. S'il n'avait pas refusé, on ne comprendrait pas la proposition de Yaḥyā az-Zayyāt. Il fit des offres

(5) R. Ricard., "Le commerce de Berbérie et l'organisation économique de l'empire portugais aux XV^e^ et XVI^e^ siècles", *Etudes sur l'Histoire des Portugais au Maroc*, 1955, pp. 81-114.

(6) S.I.H.M., Portugal, t. I, doc. III, p. 26.

(7) Ibid., doc. IX, p. 59. Cf. Damiao de Góis: *Hamadux d'alcunha Farom.*

(8) A.Braamcamp Freire., "Cartas de quitaçao del rei D. Manuel", *Archivo historico portugues*, t. V, 1907, pp. 325-326: quittance pour Rui Fernandes de Alamada.

(9) Evénements connus par le récit de Diogo Borges: S.I.H.M., Portugal, t.I doc V, pp. 36-42.

(10) La volonté de s'emparer de la ville et de sa région transparaît dans la bulle *In apostalice dignitatis* d'Alexandre VI, du 17 juin 1499, qui délimite l'évêché de Safi, dont la création est antérieure (S.I.H.M., Portugal, t. I, doc. VII, pp. 48-50).

(11) Lopo de Azevedo qui s'y trouvait en 1498 avait refusé de se prêter au projet de Diogo Borges d'y attirer Yaḥyā az-Zayyāt pour l'y assassiner.

de service, d'abord de façon vague[12], puis plus précise par la voie de Mazagan en décembre 1502[13]. En échange des soumissions qu'il se faisait fort d'obtenir, il demandait que le roi D. Manoel lui permette de revenir à Safi. Nommé caïd, il laisserait les Portugais construire une forteresse à la place de la factorerie.

Il se rendit au Portugal et fut écouté puisqu'en juin 1505, Garcia de Melo, commandant la flotte du Détroit, fut chargé de le rétablir à Safi comme caïd. Ses instructions enjoignaient de ne rien entreprendre sans le soutien de la population. D. Manoel n'avait pas entièrement confiance dans les assertions de Yaḥiā az-Zayyāt selon qui elle était mécontente de 'Abd ar-Raḥmān et prête à se débarrasser de lui[14]. Et sans doute, faute du soutien attendu, l'intervention n'eut-ellle pas lieu ou, si elle fut tentée, elle échoua.

Cette manoeuvre ne put que renforcer 'Abd ar-Raḥmān dans son opposition au Portugal. Il semble que celui-ci, ne pouvant utiliser à ce moment l'Axe Safi-Marrakech[15], dut essayer un itinéraire plus méridional préfigurant celui qui s'établirait à la fin du XVIII^e siècle à partir de la fondation d'Essawira. C'est probablement ce qui explique la décision de construire le Castelo Real à Mogador, dans un bon site portuaire, en dehors de toute agglomération, pas plus éloigné que Safi de Marrakech, cette ville prestigieuse aux yeux des Portugais[16]. La réalisation du projet confiée à Diogo de Azambuja révéle son importance. C'est lui qui avait édifié la forteresse de Sao Jorge da Mina en 1481 et en était resté dix ans et sept mois le capitaine, il avait ensuite occupé des hautes fonctions au Portugal[17]. A la fin de 1506, la forteresse était construite[18], puisque Lopo Fernandes, arrivé le 27 octobre, en partait le 6 novembre vers Marrakech[19], en vue de négocier directement avec *l'amir* hintatī l'établissement de relations économiques[20].

'Abd ar-Raḥmān essaya de soudoyer des gens de son escorte pour se le faire livrer[21]. L'information de Valentim Fernandes selon laquelle le caïd intriguait avec le

(12) *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. XVI, pp. 77-78.

(13) Ibid., doc. XVII, pp. 80-81.

(14) Ibid., doc. XXII, pp. 115-118.

(15) Axe établi probablement depuis le XII° siècle: B.Rosenberger, "Note sur Kouz, un ancien port à l'embouchure de l'Oued Tensift", *Hesperis-Tamuda*, t.VIII, 1967, pp. 24-66.

(16) Sur la fascination exercée par Marrakech et le désir de la conquérir: *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. LXXVI, pp. 432-433, doc. LXXVII, p. 437.

(17) L.Cordeiro., *Diogo d'Azambuja*, 1892, pp. 27-33.

(18) Góis se contredit sur la date de construction: au livre II, chap 13, il donne 1506 et au chap. 18, dit que Diogo d'Azambuja avait construit le Castelo Real l'année précédente, donc en 1505 (D de. Góis, R. Ricard., II-18, pp. 27 et 29.

(19) *As Gavetas da Torre da Tomba*, XV, 19-13, t.V, n°3618, pp. 253-254.

(20) *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. XIV, pp 72-73. Lettre de Naṣr ben Yūsuf du 16 nov 1502 en réponse à la proposition portugaise d'envoyer des marchands à Marrakech.

(21) *Gavetas*, t. V, n° 3618, p. 256. il en avait chargé 'Alī ben Washmān.

duc de Medina Sidonia, doit se rapporter à cette période[22]. Le Portugal rencontrait donc de l'opposition à Safi et craignait à nouveau de voir la ville lui échapper.

Jean Léon l'Africain, repris par Damiao de Góis[23], présente l'élimination du caïd 'Abd ar-Raḥmān comme une affaire privée. Mais ce meurtre sert si bien les intérêts du Portugal qu'il en est suspect, comme l'attitude du chroniqueur qui s'abrite ici derrière "les écrivains arabes". La fille de 'Abd ar-Raḥmān aurait eu un amant, 'Alī ben Washmān, que Góis appelle Haliadux[24]. Celui-ci, voyant sa liaison découverte et craignant pour sa vie, aurait pris les devants et, avec l'aide de Yaḥyā u Tā'fuft, poignardé 'Abd ar-Raḥmān dans la mosquée. Valentim Fernandes, qui écrit très peu après l'événement, y voit la main du Portugal: "Dom Manuel agit avec tant d'habileté que ledit caïd fut tué dans la mosquée"[25]. Góis place ce fait à la fin de 1506. On peut préciser après le 6 novembre, date du départ de Lopo Fernandes du Castelo Real. Diogo de Azambuja fut avisé par des captifs castillans qui avaient profité du coup d'Etat pour s'enfuir.

Il faut citer Góis qui est ici notre seule source: "Deux jours plus tard Haliadux vint le voir: il lui demanda au nom de Iheabentafuf et au sien, de venir s'installer dans la ville avec quelques hommes, pour les aider contre les parents et les amis d'Abdear Rahmao, dont ils avaient peur, et il dit qu'ils se feraient vassaux du roi de Portugal"[26]. Le caïd assassiné avait-il rejeté l'allégeance au Portugal et les deux hommes voulaient-ils rassurer sur leurs intentions son représentant le plus proche? Ils voulaient surtout montrer à leurs adversaires qu'ils avaient un appui pour vaincre leur résistance.

Yaḥyā u Tā'fuft a donc fait son apparition comme ami et allié de 'Alī ben Washman qu'il a aidé à éliminer 'Abd ar-Raḥmān[27]. La ville était alors, comme bien d'autres[28], en proie à des luttes de factions. Celles-ci avaient certainement des bases familiales et tribales: les habitants de Safi originaires des campagnes environnantes, gardaient des liens avec elles. Des tribus pastorales arabes y avaient pénétré à une date

(22) Et non à 1507, comme l'écrit cet auteur: P. de Cénival - T. Monod, *Description de la côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal par V. Fernandes* (1506-1507), 1938, pp. 36-37. Un accord était intervenu entre le Portugal et l'Espagne sur Safi (*S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. VIII, p. 55), mais de duc de Medina Sidonia était vers 1505 en révolte ouverte.

(23) Jean Léon, p. 118. D. de Góis - R. Ricard., II-18, pp. 28-29.

(24) D de Góis /R. Ricard, II-18, p. 31: "c'est ainsi que le nomment les écrivains arabes (en fait Jean Léon), et non Halixiham, comme l'appellent les nôtres". En réalité, il a mal lu l'auteur auquel il se réfère comme à une autorité, car celui-ci parle de Hali fils de Guesimen, ce qui est une forme plus proche de l'arabe, compte tenu de la transcription du W par G. La graphie arabe est donnée par une lettre des habitants de Safi (*S.I.H.M.., Portugal*, t. I, doc XXXIII, p. 185: 'Alī ben Washmān). Noter qu'en 1500, il avait déjà un rôle politique: il est venu en mission au Portugal et c'est à lui que D. Manoel remit une réponse aux demandes de 'Abd ar-Raḥmān (doc. VIII, pp. 52-56).

(25) P. de Cenival - Th. Monod., pp. 36-37. P. de Cénival y voit "un drame domestique sur lequel se greffèrent des intérêts et des projets politiques" (*S.I.H.M., Portugal*, t.I, p. 154).

(26) D. Góis de/R. Ricard R., II-18, p. 30.

(27) Jean Léon, p. 118. D. Góis D. de/ R. Ricard., II-18, P. 29.

(28) Jean Léon en donne quelques exemples: Teijeut (Tiyyūt) p. 90, Tagauost p. 93, El Medina du Hascora p. 131, Tefza p. 142.

inconnue[29] mais, dans des bourgades et des villages, demeurait une population sédentaire berbère. La cohabitation entre ces différents groupes avait posé et posait encore bien des problèmes. Ce serait une erreur, cependant, de croire que les regroupements politiques reposaient sur l'opposition Arabes/Berbères. Ici comme ailleurs, dans le Sous notamment, les alliances, les *leff-s*, réunissaient des segments ethniquement divers. Si Yaḥyā a pu jouer un rôle, c'est certainement qu'il représentait une force: ce "hardi jeune homme...chef de nombreux combattants à pied[30]" auquel fit appel 'Alī ben Washmān, avait lui, des parents, des contribules dans Safi et dans cette région qu'on appelait encore à cette époque la Dukkala. La logique de ces luttes de clans était de faire appel à des soutiens extérieurs de plus en plus larges.

Selon Damião de Góis, Diogo d'Azambuja, bien que méfiant, décida d'aller avec Haliadux à Safi "accompagné de douze Portugais", ceux qu'il put prélever sur une garnison peu nombreuse. La force de ce contingent était plus symbolique que réelle. "Il y resta huit jours à règler avec ces deux tyrans les choses qui lui parurent nécessaires dont il faisait part à Pero Mendes de Lagos qui se trouvait là, négociant comme facteur quelques affaires pour le commerce de Guinée"[31]. Le chroniqueur note qu'il y avait "dans la ville d'autres marchands portugais... parce que l'on faisait dans le pays un commerce très actif", attestant ainsi l'importance économique de Safi en relation avec la traite de Guinée. Apparaît aussi un personnage dont l'importance a été considérable dans la suite: "un juif nommé Rabi Abraham", interprète, qui révèla à Diogo d'Azambuja que "quelques habitants de la ville projetaient de le tuer". En lui, les Portugais ont trouvé un informateur précieux, un très utile partisan de leur cause. Mais ils avaient dans la ville des adversaires résolus.

Averti, Diogo d'Azambuja retourna au Castelo Real, avec quatre Maures, dont Haliadux, "tandis que Iheabentafuf restait à gouverner la ville. "La délégation alla au Portugal" signer un traité de paix et d'amitié avec le roi D.Manuel et se mettre sous sa suzeraineté. "Ainsi était mis fin à la rebellion de 'Abd ar-Raḥmān, et réaffirmée la prééminence portugaise à Safi. Mais surtout les deux nouveaux maîtres avait promis à Diogo d'Azambuja "qu'ils lui donneraient aussitôt une maison avec une porte près de la mer, en vue du commerce qu'y feraient les Portugais, et que pour plus de sécurité, ils lui laisseraient occuper une des tours les plus fortes de la ville".

Aussi lorsqu'il alla, en compagnie de ces quatre représentants, rendre compte au roi, "celui-ci en fut fort joyeux". C'est qu'en effet, Damiao de Góis ne le dissimule pas, il tenait le moyen de "s'emparer plus facilement de la ville", et il donna des instructions dans ce sens au capitaine du Castelo Real et à Garcia de Melo. Mais celui-

(29) Sans doute au XIII^e siècle (M. Kanūnī, *Asafī wa mā ilayhi qadīman wa ḥadīthan*, p. 24. Toutefois selon Ibn Qunfud, *Uns al-faqīr wa 'izz al-ḥaqīr*, 1965, à la fin du XIV° siècle, la population de Dukkala était encore berbérophone dans sa presque totalité.

(30) Cf. Jean Léon, p. 118. Cf. Góis: "vaillant à la guerre et fort bien apparenté", c'est-à-dire pouvant compter sur l'appui d'une nombreuse parenté.

(31) "Tyran" a pour l'humaniste qu'est Góis le sens, ordinaire en Italie, de chef politique non élu, ni investi par hérédité. Le mot est sans connotation péjorative. Ce Pero Mendes est sans doute celui qui à Mazagan achetait du blé et transmettait les propositions de Yaḥyā az-Zayyāt en 1502.

ci, arrivé le premier à Safi, "trouva tous les gens de la ville en armes les uns contre les autres, et dans un état fort éloigné de ce que Diogo de Azambuja et les quatre Maures qui étaient partis avec lui avaient dit au Roi". Cette fois encore, ceux qui avaient besoin de l'aide portugaise avaient peint la situation sous des couleurs trompeuses. Lorsqu'arriva Diogo de Azambuja, 'Alī ben Washmān et Yaḥyā u Tā'fuft "prenaient part aux querelles qu'il y avait dans la ville, en hommes qui préféraient avoir entre eux des différends, plutôt que d'être subjugués par des étrangers ennemis de leur secte"[32] Apparemment brouillés, ils ne paraissaient pas prêts à accomplir la promesse faite au roi.

Or celui-ci voulait transformer la maison de commerce de Safi en position militaire. Dans une lettre adressée aux autorités et aux habitants de Safi au début de 1507, D. Manoel arguait qu'ils seraient ainsi mieux défendus contre les dommages des Arabes[33]. Une partie des habitants, consciente du danger que représentait ce projet, s'y opposait. De peur sans doute de perdre la confiance des habitants, et aussi parce que leur propre pouvoir en aurait été menacé. 'Alī ben Washmān et Yaḥyā u Tā'fuft, sur ce point, n'ont pas agi autrement que leur prédecesseur. En exploitant les divergences entre les deux hommes, les chefs portugais ont obtenu, en échange de la promesse de leur soutien, les avantages qu'ils recherchaient. Góis raconte comment un médecin juif[34] qui soignait Garcia de Melo portait à chacun en secret des lettres l'avertissant que l'autre complotait contre lui. Ils parvinrent ainsi à faire entrer une cinquantaine d'hommes et des armes "dans les maisons qui avaient appartenu à Abdear Rahmao, et qui se trouvent à l'intérieur de l'enceinte, du côté de la mer, près de la plage", où est aujourd'hui le "Château de la Mer".

Góis ensuite prétend que, tirant argument des désaccords entre les deux chefs de la ville, les Portugais les sommèrent "de prendre l'un ou l'autre le gouvernement". Dans cette situation, "chacun voulait laisser cet honneur à l'autre. Finalement, le gouvernement resta à Iheabentafuf". Celui-ci, tenta de freiner les travaux que faisait Diogo d'Azambuja pour transformer les maisons en forteresse, puis s'y opposa ouvertement. La remarque de Góis que "cela ne se faisait pas sans l'avis et le conseil des principaux personnages de la ville" montre bien que le caïd ne pouvait guère gouverner dans un sens contraire au sentiment de ceux qui y avaient voix au chapitre. Selon Valentim Fernandes, qui est peut-être plus près de la vérité, les habitants de Safi avaient élu un caïd opposé au Portugal[35]. Impatienté, car les troupes chargées de s'emparer de Safi étaient arrivées à pied d'oeuvre, Diogo de Azambuja persuada 'Alī ben Washmān de tuer Yaḥyā. Celui-ci parvint à s'échapper en se réfugiant... à la

---

(32) D. de Góis /R. Ricard., II-18, p.31. Diogo de Azambuja serait arrivé le 6 août 1507. Mais cette date paraît inacceptable car tout ce qui s'est passé entre lui et les deux caïds ne peut avoir pris place du 6 au 13 août, moment où le coup de force qui avait abouti à chasser Yaḥyā avait eu lieu, comme nous l'apprend une lettre des habitants de Safi (*S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc.XXVI, pp. 136-138), à moins de supposer que la date de ce document soit fausse. La chronologie de Góis est très incertaine.

(33) A.N.T.T., *Fragmentos, Documentos de Marrocos*, Maço 1, n° 60.

(34) On a supposé que ce médecin était Rabbi Abraham, autrement dit Ibrāhīm ben Zamīrū. Il est en effet qualifié de médecin dans les lettres patentes qui le nomment rabbin (*S.I.H.M., Portugal*, t. I, p. 175, note 1).

(35) P. de Cenival. -Th. Monod., pp. 36-37.

factorerie transformée en forteresse où, en raison du secret qui entourait toutes ces intrigues, on ignorait qu'il était condamné. Il y fut accueilli et hébergé une semaine. Finalement Diogo de Azambuja "le laissa aller au Portugal pour se disculper auprès du Roi"[36].

La version des habitants de Safi, dans leur lettre au roi D.Manoel du 2 juillet 1509 est quelque peu différente[37]. Il est vrai qu'elle provient de partisans déclarés de Yaḥyā u Tā'fuft qui réclamaient son retour. Ils font ressortir que, débarrassés de 'Abd ar-Raḥmān, ils auraient pu faire appel au "sultan de Marrakech" ou à un prince Waṭṭāside, Mawlāy Zayyān, qui s'était rendu maître d'Azemmour, mais ils ont choisi de faire venir Diogo de Azambuja à Safi, et l'ont bien accueilli. Après avoir étudié la situation, "il lui parut raisonnable et convenable de nommer un musulman pour servir d'intermédiaire entre Musulmans et Chrétiens et rétablir l'ordre parmi cette population qui avait été désorganisée". C'était aussi l'avis des "gens de Safi" qui craignaient des désordres à la suite de l'assassinat de 'Abd ar-Raḥmān, au point que certains avaient été s'installer ailleurs et notamment à al-Madīna al-Gharbiyya. Pour cette mission de pacification, et ce rôle d'intermédiaire: "on se mit à la recherche de l'homme en question et l'on n'en trouva point de meilleur, de plus fidèle, de plus sincère, de plus exempt de tout vice, que le shaykh Yaḥyā ben Tā'fuft (sic)". Agréé par tous, il "ne voulait pas y consentir", mais devant l'insistance générale, il finit par accepter. "Votre gouverneur lui remit votre drapeau et il parcourut ainsi la ville".

Yaḥyā tenait donc son autorité d'un consensus assez large des habitants, et reçut du Portugal confirmation de son pouvoir avec un symbole visible, le drapeau. Dans sa fonction d'intermédiaire et de pacificateur, il devait tenir compte à la fois des besoins et des sentiments des Musulmans et des ordres et des désirs des Chrétiens. Toute la difficulté, l'ambigüité de sa tâche se trouve là, déjà définie. On peut comprendre son hésitation à l'accepter. Garder la confiance des deux parties n'aurait été possible que par leur loyauté parfaite, dans le respect mutuel. Tel ne fut pas le cas.

La lettre insiste sur les effets bénéfiques de la nomination de Yaḥyā. Les gens rassurés, commencèrent à revenir, les campagnards fréquentèrent de nouveau les souks, le commerce reprit. Assez vite, Diogo de Azambuja insista "pour faire ouvrir la porte". Une telle demande parut inopportune au shaykh Yaḥyā qui obtint de solliciter l'avis du roi D. Manoel. Mais le chef portugais n'attendit pas la réponse. "Il s'aboucha avec 'Ali ben Washmān et la tribu pillarde des Banī Magīr[38], et les introduisit chez nous. Ils nous "mangèrent" et "mangèrent" la ville et y semèrent le désordre", tuant et violant. "Ce n'était que pillage et encore pillage, ô notre maître... Votre gouverneur, ô notre maître, aurait pu défendre la ville avec dix hommes et les habitants de Safi; mais à ce moment-

(36) Il était sans doute accusé d'oeuvrer contre le Portugal, ainsi que le dit V. Fernandes, comme le laisse entendre aussi la lettre des habitants de Safi du 13 août 1507, (*S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc.XXVI, p. 138). Góis revient un peu plus loin sur ce point: "il vint au royaume se justifier auprès du Roi de certaines choses qu'on l'accusait d'avoir fait contre son service, sur lesquelles il s'expliqua si bien que le Roi, non content de lui accorder une récompense, lui attribua un traitement.. (D. de Góis /R. Ricard., III-14, p. 74.

(37) *S.I.H.M., Portugal*,t. I, doc.XXXIII, pp. 178-180 (texte arabe), doc XXXIII bis, pp. 190-194 (traduction).

(38) Le g transcrit ici un son g du parler berbère. Ibn Khaldūn écrit Banī Makar.

là, il a ouvert la porte et les Bani Magīr sont restés trois jours..à "manger" à Safi. "Ce n'est que la première perfidie de ce "gouverneur" (*'āmil*).

Dans une lettre du 13 août 1507, des habitants de Safi, peut-être les mêmes, s'étaient plaints au roi que Diogo de Azambuja leur ait imposé 'Alī ben Washmān et que celui-ci ait livré la ville aux Bani Magīr. Ils avaient réclamé le retour de Yahya u Tā'fuft, dont ils n'avaient nullement voulu faire un chef contre les Chrétiens, comme on les en avait accusés[39].

Ces violences et ces désordres provoqués illustrent ce à quoi pouvaient conduire les luttes de clans. Góis n'a retenu que la suggestion de Diogo de Azambuja à 'Alī ben Washmān "d'attaquer de nuit avec les siens la maison de Iheabentafuf et de le tuer[40]. Si 'Alī ben Washmān s'appuyait sur les Bani Magīr, les partisans de Yayḥā u Tā'fuft étaient des 'Abda, des Ragrāga, des Ratnāna et des Dukkāla, une tribu arabe et des tribus berbères dont l'union était vantée en termes très forts[41]. Le roi D. Manoel était sommé de choisir entre eux qui lui avaient donné la ville par une sorte de *bay'a* et ces Bani Magīr.

Le *feitar* João Lopes, arrivé peu avant le 15 décembre 1507, déplorait à cette date l'insécurité dans la ville qui rendait quasiment impossible le commerce[42]. C'est donc dans de piètres conditions que 'Alī ben Washmān a commencé à exercer son commandement sur Safi. Etait-ce pour se racheter aux yeux des habitants ou parce que son pouvoir était en jeu? Lui aussi s'opposa à la réalisation de la forteresse que Diogo de Azambuja poursuivait clandestinement. Sommé par ce dernier de changer d'attitude, il se serait fait menaçant[43]. A en croire Góis, Azambuja voulut agir "avant que le Maure n'eût fait appel aux gens de son parti et à ceux de la campagne, qui formaient la principale force de la ville pour les choses de la guerre". Une nouvelle intervention de "ceux de la campagne" était à craindre, cette fois contre les Portugais qui ne pouvaient plus bénéficier du soutien du *leff* opposé qu'ils s'étaient aliéné. Aussi saisit-il le premier incident pour entamer l'épreuve de force. Bien que les gens de Safi aient disposé d'un armement non négligeable, arbalètes, espingardes et même bombardes, et qu'ils aient résisté vaillament, ils furent vaincus. Beaucoup d'entre eux quittèrent la ville comme 'Alī ben Washmān et les siens. Et Góis conclut: "C'est en l'année 1508 que la ville de Safi se trouva entièrement soumise à la Couronne de Portugal[44]". Mais elle était dans un triste état, en grande partie à cause de Diogo de Azambuja, ce qu'il ne dit pas.

(39) *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. XXVI, pp. 136-138. La lettre émanait de "Mouros moradores de vosa cidade de Çafim, e asi a cabilda de Lagrega (Ragrāga), e a de Aduquela" (Dukkāla). On peut noter que les 'Abda ne sont pas cités.

(40) D. de Góis/ R. Ricard., II-18, p. 33.

(41) *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. XXXIII, p. 186: "azm wāḥid hā'ulā' wa qabīla wāḥida wa laffun wāḥid wa ḥāl wāḥid".

(42) Ibid., doc. XXVIII, p. 146.

(43) Fort intéressante est la notation de Góis: "Haliadux se contenta de se mettre le doigt dans la bouche, ce qui était un signe de menace". (D. de Góis/ R.Ricard., II-18, p. 34).

(44) D. de Góis/R. Ricard., II-18, pp. 35-37.

Les Portugais restés maîtres se conduisirent de telle manière qu'ils achevèrent de mécontenter ceux des habitants qui y étaient demeurés. Certains d'entre eux, une fois Diogo de Azambuja destitué et remplacé par Pero de Azevedo, espéraient le retour de Yaḥyā u Tā'fuft[45].

Celui-ci a donc passé quelque temps au Portugal. Ce séjour paraît bien avoir eu pour la suite de sa carrière politique une importance considérable[46]. S'il n'a peut-être pas bien appris le portugais, il a fait connaissance du roi, d'un certain nombre de personnes à la cour, il a pu aussi acquérir une expérience du fonctionnement de la machine administrative et politique portugaise. Et surtout il a pu se rendre compte de la richesse et de la force de ce royaume en ces années fastes pour son économie. Habitué par sa culture à se mouvoir dans un univers de solidarités lignagères, il a compris que rien n'était possible sans tenir compte du poids de cette puissance à laquelle il avait tenté vainement de s'opposer. C'est certainement ce qui l'a guidé jusqu'à la fin.

On a très peu d'informations sur son retour à Safi. Góis dit seulement en reprenant les termes de Jean Léon l'Africain, comme si, là encore, il voulait en dissimuler les conditions qu'il était bien placé pour connaître: "le Roi le renvoya à Safi avec un traitement pour entretenir vingt cavaliers, et un brevet par lequel il le faisait capitaine du pays, vu qu'il connaissait les habitudes des gens mieux que ne le pouvait faire Diogo de Azambuja[47]". La ville étant passée sous l'administration directe du Portugal à partir de la conquête, Yaḥyā ne pouvait être utilisé que dans la campagne environnante. C'est là qu'on lui offrit de faire preuve de sa bonne volonté. Il finit par être caïd des 'Abda et des Gharbiyya, sans qu'on sache bien quand ni comment il parvint à cette responsabilité.

Une lettre de lui au roi D. Manoel, malheureusement non datée et en très mauvais état, écrite peu après son retour le montre à Kūntī (Canty), s'opposant à 'Ali ben Washmān et ses partisans qui tentaient de s'installer dans des lieux fortifiés d'où ils pourraient couper les communications. Il s'efforçait de faire revenir à Safi ceux qui l'avaient quittée et négociait avec les Awlād 'Amrān afin qu'ils laissent passer les caravanes. Dans son rôle de pacificateur, il apparaît plein de zèle pour le service du roi auquel il exprimait sa reconnaissance et sa loyauté[48].

---

(45) *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. XXXIII, pp. 177-189 (texte arabe), doc. XXXIII bis, pp. 190-202 (traduction).

(46) On ne sait malheureusement rien sur ce séjour. Nuno Fernandes y a vu l'origine des ambitions de Yaḥyā, poussé selon lui par des Juifs, ses amis. (*S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. LX, p. 353).

(47) D. de Góis/R. Ricard., II-18, pp. 33-34. Curieusement, il y revient un peu plus loin: "il vint au royaume se justifier auprès du Roi de certaines choses qu'on l'accusait d'avoir faites contre son service, sur lesquelles il s'expliqua si bien que le Roi, non content de lui accorder une récompense, lui attribua un traitement pour lui et vingt de ses familiers, avec le titre de caïd de la province de Duccala" (III-14, p. 74).

(48) A.N.T.T., *Fragmentos, Documentos de Marrocos*, maço 1, n° 47.

Yaḥyā réapparut-il à Safi avec Nuno Fernandes de Ataide, en 1510?[49] Son nom figure à côté de ceux de notables en tête du traité signé par la bourgade de Sarnu le 5 juin 1510 avec le capitaine de Safi[50]. Ce document montre qu'il y avait sa maison[51] et il a certainement joué un rôle actif dans la conclusion de cet accord, le premier d'une série consignés dans le *Livro de tributos*, heureusement conservé dans les archives de Lisbonne. Mais la perte du Castelo Real à ce moment, arrêta pour un temps le mouvement de soumission[52]. La tendance s'inversa et un regroupement assez large des tribus de la région tenta de reprendre Safi qui fut assiégée, sans succès, dans les derniers jours de 1510[53]. On ne sait rien de Yaḥyā pendant cette période, ce qui n'est pas sans poser des questions. A la différence de certains Juifs, il ne participa pas à la défense de la ville. Sa résidence hors de celle-ci l'en a-t-elle empêché? Ou est-il resté dans une prudente expectative ainsi que ses partisans? Son nom réapparaît dans l'acte de soumission des ʻAbda du 13 octobre 1511. Elle s'est faite "en sa présence". Cette formule se retrouve dans les traités (*concertos*) consécutifs et nous allons voir la signification qu'il faut lui donner. Ce n'est pas un hasard si les ʻAbda ont été les premiers à se soumettre aux Portugais, ils ne figurent pas parmi les assiégeants de Safi[54].

Lorsqu'en octobre 1511, Nuno Fernandes rentrait chargé du butin de sa razzia vers Kūntī (Conte), il rencontra Yaḥyā qui lui reprocha de ne pas l'avoir employé dans cette expédition: " S'il avait participé à cette affaire avec ses hommes, ils auraient pris plus de gens et conservé tout le bétail" qu'il avait fallu abandonner. Le capitaine lui fit ses excuses. "Le Maure les accepta comme il les entendait et prit congé de lui en le priant de l'employer dans toutes les choses qui se rapporteraient au service du roi D. Manuel son maître[55]". Damiao de Góis qui présente l'incident comme un témoignage de son ardeur à bien servir le roi, laisse déjà apparaître leur mésentente. Nuno Fernandes cherchait à se passer des services de Yaḥyā qui était persuadé d'avoir la confiance du roi et, à tort ou à raison, des prérogatives qui ne cédaient pas à celles du capitaine.

Selon le même auteur, c'est lui qui, avec ses hommes, vraisemblablement des ʻAbda en majorité, est intervenu chez les Shiaẓma révoltés, leur a fait exécuter au début

---

(49) L. del Marmol, 1667, t. II, p. 84 l'affirme. D. Lopes qui ignorait certains documents, pensait qu'il nétait revenu qu'en 1511.

(50) A.N.T.T., *Nuclea Antigua*, L. 869, fol. 4, r°. (*Livro dos tributos reais com os Mouros e Alarves da cidade de Almydina, com toda a Duquela e terra de Xiatima com seus castelos que contribuyam aos reyes deste Reyna Os quaes cameçaram a pagar nos anos de 1510 e 1512).*

(51) Il faut sans doute identifier cette localité à celle appelée par Jean Léon l'Africain "Cent Puits", Jean Léon L'Africain, p. 122 (Aujourd'hui Mi'at Bir). Ces puits paraissent en fait être des silos (*maṭmūra-s*).

(52) On ne sait pas bien dans quelles circonstances cette position fut perdue. Certains points de l'étude de P. de Cenival, "Mogador", *S.I.H.M., Portugal, t. I*, pp. 120-127, seraient à reconsidérer à la lumière de documents inédits de la Torre do Tombo.

(53) Sur ce siège, voir *S.I.H.M., Portugal*, t.I, doc. XLV, pp. 271-280, doc. XLVII, pp. 284-296.

(54) *S.I.H.M., Portugal*, t.I, doc. XLV, pp. 277-278. Pas davantage n'y figurent les Ragrāga, Ratnāna et Dukkāla qui affirmaient faire partie du même *leff* et réclamaient le retour de Yaḥyā en 1509 (doc. XXXIII, p. 186).

(55) D. de Góis/ R. Ricard., III-14, pp. 72-73.

de 1512 les obligations des traités qu'ils avaient signés devant lui l'année précédente[56]. Nuno Fernandes manquait d'argent, il avait trop peu de soldats pour défendre Safi et lancer des expéditions pour soumettre les populations voisines[57]. Il n'était sans doute pas en état de refuser l'aide de Yaḥyā, d'autant que Safi était alors ravitaillée par les 'Abda, tribu sur laquelle son influence s'exerçait. Leur attitude favorable aux Portugais leur valait d'être menacés par des Sharqiyya restés hostiles[58].

Les luttes entre tribus arabes, leurs rivalités, leur stratégie, ont influé grandement sur la politique portugaise et le comportement de Yaḥyā. Elles expliquent en grande partie les difficultés qu'il a rencontrées pour asseoir son autorité. Les groupements proches de la côte, 'Abda et Gharbiyya, étaient sur la défensive, comme les restes des tribus berbères. Ils acceptaient, pour cette raison, plus facilement la présence portugaise dans laquelle ils pouvaient voir un recours contre leurs adversaires et le commandement d'un Berbère[59]. Mais en s'appuyant sur eux, les Portugais et Yaḥyā ne pouvaient guère se faire admettre des groupements conquérants situés dans l'intérieur, les Sharqiyya. Ceux-ci misaient davantage sur l'appui de *l'amīr* de Marrakech désireux d'étendre son autorité jusqu'au littoral ou sur celui du Waṭṭaside de Fès, voire plus tard sur les Portugais d'Azemmour qui ne s'entendaient pas au mieux avec ceux de Safi.

La tribu arabe des Gharbiyya affaiblie était en train de passer sous la domination d'une fraction importante des Sharqiyya, les Awlād 'Amrān[60] à la domination desquels le capitaine voulait les soustraire[61] et, pour ce faire, il avait encore besoin de l'aide du caïd. Entre mai et Août 1512, Nuno Fernandes et Yaḥyā semblent y être parvenus, puisqu'à cette date les Gharbiyya obéissaient à ce dernier ainsi que les 'Abda[62]. Or voici que l'amir de Marrakech venait tenter de détacher de la domination portugaise les tribus soumises[63]. En septembre probablement, c'est avec des combattants des deux tribus 'Abda et Gharbiyya que Yaḥyā affronta près de Kūz (Aguz), pratiquement sans l'aide des Portugais, Mawlāy Naṣr al-Hintātī, celui que les sources portugaises appellent le "roi de Marrakech" et lui infligea une défaite[64].

Les témoignanges sur ce combat divergent. Góis ne dissimule pas que Nuno Fernandes n'a pas engagé de Portugais dans cette affaire car il soupçonnait Yaḥyā de trahison. Mais il parle en termes louangeurs de l'action de ce dernier et dit que le

(56) Ibid., III-32, pp. 83-84.

(57) *S.I.H.M., Portugal*, doc. LIV, p. 315, Lettre de N. Gato 29 mai 1512; doc. LVII, p. 332.

(58) Ibid. t. I, doc. XLVIII, p. 298, Lettre de N. Fernandes 11 mars 1511.

(59) Parce que berbère, Yaḥyā aurait eu de la difficulté à se faire obéir des Arabes, (IBID. doc. CVI, p. 556).

(60) Le texte d'un *concerto* avec les Awlād 'Amrān confirme que ceux-ci ont des dépendants, parmi lesquels des Gharbiyya et des Sagha (A.N.T.T., *Nucleo Antiguo*, maço 869, fol.

(61) *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. L, p. 304, Lettre de N. Fernandes du 13 mai 1512.

(62) *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. LX, p. 341, Lettre de N. Fernandes 19 Août 1512: Yaḥyā s'est fait payer de fortes sommes des *Abida como Guarbya* et aussi des *Oulle Dambram.*

(63) D. de Góis/R. Ricard., III-33, p. 86.

(64) *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. LXII, pp. 358-359, Lettre d'Ibrāhīm ben Zamirū, 12 oct. 1512.

capitaine s'est repenti de son attitude et s'en est excusé[65]. Ibrāhīm ben Zamīrū, dans une lettre du 12 octobre, envoyée directement au roi D. Manoel dénonce le comportement de Yaḥyā dans cette bataille remportée malgré lui, prétend-il, et grâce aux 'Abda qui défendaient leur territoire. Il n'y a pas participé et, après la victoire, a fait libérer les prisonniers, de sa propre autorité, sans l'accord du capitaine. De tels agissements devraient le faire destituer, conclut-il[66]. La crise de confiance entre le chef portugais et le chef musulman est antérieure à cette bataille qui semble, par son issue, en avoir différé l'éclatement puisque la lettre du roi convoquant Yaḥyā à Lisbonne, datée du 22 novembre 1512, n'a pas été utilisée par Nuno Fernandes[67].

La puissance grandissante de Yaḥyā, qui avait su se rendre indispensable, inquiétait le capitaine et contrariait certains intérêts. Sa place d'intermédiaire quasi exclusif entre le pouvoir portugais et les tribus privait ceux qui auraient aimé jouer ce rôle des bénéfices qu'ils en escomptaient. D'autres notables, voyant la réussite de l'ancien caïd de Safi grâce à l'appui portugais, ont pu être tentés de suivre le même chemin. Des Juifs, qui négociaient pour le compte des Portugais avec les populations avoisinantes, en même temps qu'ils faisaient des affaires, se sont montrés des adversaires résolus de Yaḥyā, en particulier Ibrāhīm ben Zamīrū[68]. Il a dénoncé au capitaine et au roi ses prévarications, ses abus de pouvoir, son ambition, son double jeu et l'a accusé de préparer une trahison. Tout un dossier a été constitué contre lui, à partir de certaines de ses décisions administratives, de témoignages, notamment de notables hostiles à son pouvoir[69].

Nuno Fernandes de Ataide, dans une lettre du 19 août 1512, accusait Yaḥyā d'avoir outrepassé ses attributions. Il expliquait au roi qu'il ne l'avait fait figurer comme tiers dans ces traités que pour complaire aux Maures et faciliter la perception des impôts[70]. En faisant ainsi paraître l'ancien caïd de Safi, il faisait croire que celui-ci avait encore un pouvoir, alors qu'il entendait bien ne faire de lui qu'un figurant. Cette situation ambigüe devait attiser le conflit entre les deux hommes. Yaḥyā ne pouvait se satisfaire du rôle de marionnette qu'on voulait lui faire jouer. Il savait que sans lui la conclusion des accords aurait été plus difficile, voire impossible. Le capitaine pensait peut-être que Yaḥyā aurait pu se contenter d'avantages que lui valait sa prestation: on lui faisait des cadeaux, et il est vraisemblable qu'il en demandait pour le prix de son

(65) D de. Góis / R. Ricard., III-35, pp. 92-93. Les Portugais de Safi, dépités de ne pas avoir eu part au butin, reprochèrent au capitaine son abstention.

(66) S.I.H.M., Portugal, t. I, doc. LXII, pp. 359-360. Il attribue à Yaḥyā un plan compliqué pour se débarrasser du capitaine. C'est lui qui aurait appelé le Hintātī. Les Gharbiyya, directement sous son autorité, en reculant, auraient entraîné les 'Abda et les auraient fait écraser. Ensuite, avec les Dukkāla, les gens d'al-Madīna et les Awlād 'Amrān, ils auraient marché contre Safi, amené le capitaine à faire une sortie et l'auraient tué.

(67) Ibid., doc. CXIV, p. 597, note 1. C'est seulement en 1514 que Nuno Fernandes s'en est servi pour se débarrasser de Yaḥyā ū Tā'fuft.

(68) Ibid., doc. XLVI, pp. 281-283: Ibrāhīm ben Zamīrū se propose le 3 janvier 1511 comme intermédiaire pour négocier avec al-Madīna al-Gharbiya la soumission de cette ville et de localités qui en dépendent.

(69) Ibid., doc. LV, pp. 316-319, LVI, pp. 326-327, LX, pp. 338-353, LXII, pp. 357-361, LXIII, pp. 362-363, LXV, pp. 370-371, LXVII, pp. 378-380, LXVIII, pp. 381-384, LXIX, pp. 385-386.

(70) Ibid., doc. LX, p. 338: "nam ouvera mais que fazer somente arrequadar hos trebutos descansadamente".

intervention. On sait qu'ils manifestent dans cette société la reconnaissance du pouvoir[71]. Nuno Fernandes, prompt à l'accuser au moment où il voulait se défaire de lui, aurait accepté de fermer les yeux sur beaucoup de ces profits si Yaḥyā n'avait pas prétendu exercer réellement une autorité qui portait ombrage à la sienne.

Il insistait sur ce qui risquait de toucher le plus D. Manoel: le chef maure se comportait en prince indépendant, légiférait en son nom, sans faire référence au roi de Portugal[72]. Et il est vrai que dans une pièce du dossier, une ordonnance de Yaḥyā[73] donnant un chef à une tribu et un règlement coutumier (*'urf*), il s'intitule sultan, ce qui n'a pas le sens précis qu'on est habitué à donner à ce mot de nos jours, mais détenteur du pouvoir. Dans une autre, datée de juin 1512, il se présente comme "celui à qui appartiennent l'autorité et les décrets souverains dans la ville de Safi"[74]. Est-ce à dire qu'il se considérait toujours comme détenteur légitime d'un pouvoir qui lui permettait de gouverner la campagne environnante? On ne sait comment son statut et ses relations avec le capitaine de Safi avaient été définis à Lisbonne, puisque Góis n'en dit rien pour cette période.

Il paraît évident, en tous cas, que pour obtenir la confiance, être obéi, Yaḥyā ne pouvait se présenter comme un simple exécutant des décisions du roi ou du capitaine. Celui-ci aurait bien dû en être conscient, et probablement le savait-il, mais une fois la pacification réalisée, il refusait d'en partager les résultats avec le Musulman. Il avait peut-être l'illusion qu'il pourrait se passer de lui ou qu'il pourrait le remplacer par un ou des personnages de moindre relief, plus dociles.

Nuno Fernandes terminait sa lettre par un éloge des Juifs qui rendaient, disait-il, de grands services et des gens d'al-Madīna al-Gharbiyya contre laquelle pourtant il avait fait, peu de temps auparavant, une expédition infructueuse[75]. Cette ville proche de Safi était également le lieu de luttes pour le pouvoir. Contre Yaḥyā qui cherchait à en prendre le contrôle, le capitaine appuyait Mimūn Mūsa Dardeiro, un interprète juif agent de Nuno Fernandes, qui travaillait dans ce sens, et paya de sa vie son action: plusieurs témoins attestent qu'il fut assassiné quelques mois plus tard par Yaḥyā ou sur son ordre[76]. Le rabbin Ibrāhīm ben Zamirū, dès ce moment l'adversaire le plus résolu du caïd, allait le rester. Il accumulait contre lui les plus graves accusations[77], que le capitaine ne faisait souvent que reprendre. Cette hostilité semble s'expliquer par une opposition d'intérêts.

La fonction d'intermédiaire entre les autorités portugaises et les pouvoirs locaux était, semble-t-il, en jeu, avec les profits qui y étaient attachés. Le rabbin avait eu un rôle important dans les événements qui avait conduit à l'occupation militaire de

(71) Exemples de ces profits, cadeaux plus ou moins forcés, doc. LX, pp. 340-34.

(72) Ibid., doc. LX, pp. 338-351.

(73) Ibid., doc. LVI, p. 326 (texte arabe) et LVI bis p. 328 (traduction).

(74) Ibid., doc. LV, p. 316 (texte arabe) et LV bis, p. 321, (traduction).

(75) Sur cette expédition: D. de Góis/Ricard., III-33, p. 86.

(76) *S.I.H.M., Portugal*, t. I., doc. LXV, p. 371, doc. LXIX, pp. 385-386 est doc. CXXII, p. 624.

(77) Ibid., doc. LXII, pp. 357-361. Cf. doc. CXXII, pp. 621-629.

Safi en 1508[78]. Sans doute en récompense de services rendus, le roi de Portugal l'avait nommé à la tête de la communauté juive locale[79]. Au moment où la ville était assiégée, il s'est activé pour obtenir des soumissions, et il s'en est targué pour demander au roi D. Manoel d'obtenir que Nuno Fernandes l'accrédite officiellement comme négociateur[80]. Certains membres de la famille Zamīrū avaient occupé en Espagne des charges de fermiers de divers impôts: ils étaient fortunés et avaient l'expérience des affaires[81]. Expulsés en 1493, ils avaient peut-être transité par le Portugal avant de s'installer à Safi. Très vite, sans qu'on sache bien comment, ils y sont parvenus, et ont eu des activités économiques. Leur pratique de la langue castillane leur a permis de communiquer avec les Portugais, marchands et militaires, qui ont débarqué nombreux à Safi vers 1498-1510[82]. Un peu plus surprenante est la connaissance de l'arabe qui a fait de certains des interprètes, puis des agents diplomatiques[83]. En somme, les Juifs et en particulier les Zamīrū pensaient pouvoir s'attribuer le rôle lucratif d'intermédiaires entre Portugais et Musulmans marocains. Or, dans cette fonction de relai, la présence de Yaḥyā ū Tā'fuft pouvait réduire leur champ d'activité[84]. Il est impossible de dire si le rabbin l'a, le premier, dénoncé au capitaine ou si c'est celui-ci qui a sollicité des témoignages. Quoi qu'il en soit, certains Juifs et des officiers portugais voyaient d'un mauvais oeil s'élargir sur le terrain l'autorité du caïd. D'autres Juifs, au contraire, c'est apparemment le cas d'Isḥāq ben Zamīrū, soutenaient Yaḥyā[85].

En août 1512 pourtant, le capitaine de Safi ne croyait pas pouvoir l'éliminer sans risques. A la fin de son acte d'accusation, il assurait qu'il serait patient avec lui et lui donnerait la chance de s'amender[86]. En vérité, il devait encore avoir besoin de lui et tant qu'il pensait pouvoir encore l'utiliser, il le gardait à ses côtés, tout en ayant préparé les armes pour se débarrasser de lui. La méfiance était bien installée et les relations avec les tribus ralliées, *les Mouros de pazes*, se sont avérées difficiles, avivées par des susceptibilités de part et d'autre. Le partage du butin, l'attitude au combat et après, alimentaient les griefs et les soupçons. Une cohésion a pu se maintenir entre les

(78) D. de Góis/R. Ricard., II-18, p. 30.

(79) *S.I.H.M., Portugal*, t. I, p. 175, note 1: Lettres patentes de D. Manoel du 5 juin 1510, confirmant le rabbin Ibrāhīm, juif, médecin, habitant Safi, dans son office de grand rabbin comme l'avait fait Diogo de Azambuja, et revenant sur la nomination d'Isḥāq ben Zamīrū faite antérieurement.

(80) Ibid., doc. XLVI, pp. 281-283.

(81) On trouve sur cette famille dans les archives espagnoles un certain nombre de références, notamment au moment de l'expulsion.

(82) Les premières lettres d'Ibrāhīm ben Zamīrū sont écrites en castrillan, puis dans un portugais incorrect, mêlé de termes et d'expressions castillanes. (*S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. XLVI, pp. 281-283.

(83) Le rabbin Ibrāhīm intervient dans des négociations avec Azemmour en 1510: *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. XXXVIII, p. 231. Cf. D. de Góis/ R. Ricard., III-46, p. 98.

(84) Le conflit ne semble pas avoir été immédiat cependant. Il semblerait même que le rabbin ait cru bon de travailler pour ou avec Yaḥyā. Cette hypothèse se fonde sur un document malheureusement non daté et en mauvais état, une traduction d'une lettre de lui de la main d'Ibrāhīm ben Zamīrū. (A.N.T.T., *Fragmentos, Documentos de Marrocos*, maço 1, n° 47). On reconnait son écriture identique à celle d'une lettre qu'il a adressée au secrétaire d'Etat Antonio Carneiro, de Safi un 26 mars et son castillan à peine mâtiné de portugais, semblable à celui du doc. XLVI, pp. 281-283.

(85) *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. CX, p. 573: "muita amizade que tem com ihea".

(86) Ibid., doc. LX, p. 352.

Portugais et leurs auxiliaires du fait des attaques de *l'amīr* de Marrakech, du sultān Waṭṭāside et bientôt du Sharif sa'adien, dont l'entrée en lice au cours de l'année 1513 a compliqué le jeu politique.

La situation a, dans un premier temps, été favorable aux Portugais. Lorsque la prise d'Azemmour, le 3 septembre, eut manifesté la puissance du Portugal, des tribus ont envisagé d'accepter sa tutelle. Mais cet événement allait provoquer l'intervention waṭṭaside dans la région. Dans l'immédiat, Yaḥyā ū Tā'fuft tenta d'élargir son territoire en soustrayant des tribus à l'obédience du Hinṭātī. L'ex-vice-roi de Marrakech se devait de réagir, il s'allia aux Sa'adiens. Mais l'intrusion de ces acteurs aux ambitions rivales était pour lui une menace dans un assez court terme.

On a très peu de renseignements sur l'activité de Yaḥyā au cours de cette année 1513. Ses relations avec Nuno Fernandes semblent s'être améliorées, puisqu'en octobre le capitaine écrivit au roi de remercier le caïd[87]. La prise d'Azemmour avait fait fuir beaucoup d'habitants d'al-Madīna al-Gharbiyya; or il était important pour Safi d'y maintenir une population. Nuno Fernandes qui en avait pris possession, en donna le commandement à Yaḥyā[88]. Les circonstances l'amenaient donc à faire appel à celui qui, peu avant, s'efforçait contre lui d'en prendre le contrôle par l'intrigue et la force. Cette décision élargissait le champ d'autorité de Yaḥyā. Le capitaine comptait qu'il y ramènerait ses partisans. Selon Góis, "la ville se repeupla et redevint plus prospère qu'auparavant", ce qui est sûrement exagéré, et ne dura pas longtemps.

Le chroniqueur dont la chronologie est souvent incertaine, rapporte à 1512 une série d'engagements livrés par Yaḥyā et Lopo Barriga, le combatif *adail* de Safi. Certains qui l'opposèrent au Sharif, ou se déroulèrent au sud du Tensift, ne peuvent avoir eu lieu qu'en 1513, mais peut-être après la prise d'Azemmour[89]. L'allié marocain donnait satisfaction; une certaine confiance était revenue, puisque des contingents portugais coopéraient avec lui sur le terrain.

On en sait un peu plus pour l'année 1514. Au début de celle-ci, en compagnie du gendre du capitaine et de *l'adail*, Yaḥyā alla "jusque près des Monts Clairs" (de l'Atlas) attaquer des douars des Awlād Mṭā'. Un butin considérable fut ramené à Safi[90]. Selon l'accord qui avait été conclu, les prisonniers revenaient aux Portugais et le bétail aux *Mouros de pazes*. Il y avait là de quoi satisfaire les uns et les autres. Peu après, sans doute à la mi-février, la bourgade de Tednest fut occupée. Les Sa'adiens qui s'y étaient établis l'évacuèrent à la suite de la défaite que Yaḥyā leur infligea à peu de distance de ce lieu. Góis note, comme sans y prendre garde, que "Cide Iheabentafuf

(87) Ibid., doc. LXXIX, p. 444.

(88) D de Góis/ R. Ricard., III-47, p. 109. "Il en donna le commandement à Cide Iheabentafuf, dont il reçut l'hommage au nom du Roi".

(89) Ibid., III-35, pp. 91-92.

(90) Ibid., III-69, pp. 132-133. "cinq cents captifs, sans compter quatre cents chameaux, plus de mille bêtes à cornes et de vingt mille têtes de petit bétail. "Les chiffres donnés par N. Fernandes de Ataide sont différents: 420 captifs, 10 000 têtes de petit bétail, 6 000 bovins, 1500 chameaux, 600 ânes, 60 chevaux et sept juments. (*S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. LXXXVIII, pp. 480-481).

avec les siens engagea la bataille tandis que Nuno Fernandes restait tranquille sans faire bouger ses hommes". Une fois le Sharif en déroute, il aida à achever la victoire[91]. Sa méfiance ne venait, peut-être, que de la plus élémentaire prudence tactique: il voulait éviter que les Portugais soient entraînés dans un possible reflux de la cavalerie marocaine alliée. On ne peut écarter l'idée qu'il craignait comme précédemment une trahison.

A la suite de ces succès, l'attaque et la prise de Marrakech, conséquence logique de celle d'Azemmour, paraissait possible. Des contingents portugais importants des deux places littorales, avaient l'aide de tribus alliées. Mais les deux capitaines, jaloux l'un de l'autre, ne s'entendaient pas et surtout l'avance vers l'Umm Rbī' d'une forte armée waṭṭāside leur fit abandonner ce projet[92]. Bien des responsables portugais avaient refusé de croire à une menace annoncée dès la fin de 1513[93]. Ils craignaient maintenant que, devant Mawlāy Naṣr, un frère du sulṭān de Fès, les tribus et les bourgades, dont la soumission récente était fragile, ne fissent massivement défection[94].

Une lettre en arabe de Yaḥyā, probablement de la mi-mars, envoyée à son oncle et aux habitants de Darnu pour les rassurer, nous apprend qu'il était dans l'attente, campé au bord du Tensift, et qu'il avait acheté autant de chevaux qu'il avait pu[95]. Peu après, le 14 avril 1514, il participa à la bataille près de Bou L'wān, dite "du vendredi Saint" par les Portugais. Il avait pris position près de ce lieu dès la fin mars[96]. Ce combat connu par plusieurs sources[97] se déroula dans une grande confusion et aurait pu tourner au désavantage des Portugais. Yaḥyā, à la tête de 1500 lances des Gharbiyya et 'Abda[98], y prit une part modeste; ses hommes, voyant les troupes waṭṭāsides ébranlées par le premier choc de la cavalerie portugaise, se débandèrent pour aller piller la campagne. Les *Mouros de pazes* n'en eurent pas moins la part du butin qui leur revenait: l'or, l'argent, le bétail. L'attitude de Yaḥyā dans ces

(91) D.de Góis/ R. Ricard., III-49, pp. 114-115. Là encore Góis se réfère aux "écrivains maures", c'est à dire à Jean Léon l'Africain. La date qu'il donne est fausse, ce ne peut être 1513, puisque Nuno Fernandes est rejoint aussitôt par un contingent d'Azemmour commandé par D. Joao de Meneses, lequel avait succédé au duc de Bragança qui avait conquis la ville en septembre 1513. Sur la date voir aussi *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. XCIII, p. 507 et 510.

(92) D. de Góis /R. Ricard., III-49, pp. 116-117.

(93) *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. LXXXIV, pp. 462-463, doc. LXXXVII, p. 478. D. Manoel, le 5 janvier 1514, ne croyait pas qu'Azemmour ait été menacée, pas plus que Rui Barreto, le 21 février, qui parlait de conquérir Marrakech ou Salé (doc. XCI, pp. 491-501). En avril, le roi jugeait toujours la venue du "roi de Fès" peu probable (doc. CIII, pp. 542-544).

(94) Ibid., doc. XCIII, pp. 506-511; XCIV, pp. 512-513; C, p. 532; CI, pp. 535-539.

(95) Ibid., doc. XCV, pp. 514-515.

(96) Ibid., doc. XCVI, pp. 518-519.

(97) Jean Léon L'Aricain, pp. 124-125, il en a été le témoin oculaire. Une brève lettre de D. Joao de Meneses: *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. CII, pp. 540-541. La chronique de B. Rodrigues., *Anais de Arzila*, 1915, t. I, pp. 112-116. Enfin D. de Góis/R. Ricard., III-50, pp. 118-122.

(98) Jean Léon parle de 2000 cavaliers arabes du côté portugais, Bernardo Rodrigues de 6000, mais ne mentionne pas Yaḥyā. Noter que chez les Marocains, la "lance" correspond à un combattant, alors qu'elle est comptée pour deux chez les Portugais.

circonstances est sévèrement appréciée par Nuno Fernandes, dans sa lettre au roi du 12 septembre il est vrai, où il accusait le caïd et demandait qu'il fût convoqué à Lisbonne[99].

Malgré sa défaite, l'armée waṭṭāside demeura dans la région d'Azemmour et de Safi, sans toutefois s'attaquer à ces places-fortes. Son objectif paraît bien avoir été de châtier en les ruinant les populations qui s'étaient soumises aux Portugais. Mawlāy Nasr visait spécialement Yaḥyā et son domaine, Sarnu. Il essaya de persuader Yaḥyā d'abandonner le parti du Portugal en lui promettant le pardon et des avantages. Mais il fut battu et obligé de s'éloigner parce que les puits avaient été empoisonnés. Il se dirigea alors vers Marrakech avec l'intention de s'en rendre maître[100].

Dans cette tempête où beaucoup de tribus alliées ont lâché les Portugais, Yaḥyā et celles qu'il commandait sont restées fidèles. Là encore, on peut dire que lui et ses hommes défendaient leur bien. Ils l'ont fait avec une détermination telle que le commandant d'une flotte qui avait dû stationner devant Azemmour pendant ces événements, faisait de lui, peu après, un grand éloge. Il suggérait au roi D. Manoel de le récompenser en lui octroyant une pension et proposait aussi pour accroître son prestige, en particulier aux yeux des tribus arabes, de lui accorder une garde de cent cavaliers. Le coût en serait largement compensé par le paiement des impôts qu'ils permettraient d'obtenir. Comme les Sharqiyya répugnaient à se trouver réunis sous le commandement de Yaḥyā avec les Gharbiyya, leurs ennemis traditionnels, il conseillait de créer pour eux un commandement analogue[101]. Cette idée parut bonne au roi puisqu'il la mit rapidement à exécution. Góis nous a gardé la copie de sa lettre du 6 septembre 1514 adressée à Nuno Fernandes lui faisant part de cette décision[102]. D. Manoel, voulant éviter de froisser Yaḥyā, lui renouvelait sa confiance et le considérait comme le "principal capitaine", celui qui en certaines circonstances aurait le commandement de tous les *Mouros de pazes*. Mais quand cette lettre fut rédigée à Lisbonne, Yaḥyā avait été envoyé au Portugal quelques jours auparavant, le 31 août, par Nuno Fernandes de Ataide[103].

On ignore ce qui a fait éclater la crise qui couvait depuis 1512 au moins. Le 22 août D. Manoel avait fait donation, selon les formes, à son vassal et à ses descendants directs, de Sarnū et l'en avait avisé le 25 par une lettre fort élogieuse pour ses services[104]. Supposer que ces faveurs étaient destinées à donner le change n'est guère vraisemblable. La décision est venue du capitaine de Safi, qui a fait servir la lettre royale du 22 novembre 1512 convoquant Yaḥyā à Lisbonne, en modifiant la date[105]. Sa longue lettre du 12 septembre au roi accumule des accusations plus ou moins graves[106]. La plus sérieuse est que Yaḥyā a, en maintes circonstances, agi de façon à faire croire

(99) *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. CXXIII, p. 634.

(100) Ibid., doc. CV, p. 550; D. de Góis/R. Ricard, III-51, pp. 123-124.

(101) *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. CVI, pp. 555-556.

(102) D. de Góis de/R. Ricard., III-53, pp. 127-130.

(103) *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc CXVIII, p. 606; CXIX, pp. 607-608.

(104) Ibid., doc. CXVI, pp. 601-602 et note 3 p. 602.

(105) Ibid., doc. CXIV, pp. 596-597 (août 1514). Voir note 1 p. 597.

(106) Ibid., doc. CXXIII, pp. 631-637.

aux "Maures" qu'il était leur souverain, faisant fi de la suzeraineté portugaise et de l'autorité du capitaine. Celui-ci pensait sans doute que c'était le point le plus susceptible de courroucer D. Manoel. Pour étayer l'accusation de trahison, il ne trouvait guère que des propos rapportés, et interprétait le recrutement de *mukhazni-s* et l'achat de chevaux dans ce sens. A l'en croire, il allait partir avec eux s'installer dans une forteresse des Shiaẓma et entraîner derrière lui les 'Abda et les Gharbiyya. C'est ce qui avait rendu urgent de l'envoyer au Portugal. Le reste, y compris quelques meurtres ou tentatives de meurtre de fidèles du capitaine, paraît de moindre gravité. Chose remarquable, il chargeait Ibrāhīm ben Zamīrū de détailler au roi tous les méfaits de Yaḥyā et le rabbin partit avec un long mémoire dans lequel l'acharnement à voir dans les agissements de Yaḥyā la volonté de trahir, se trouve encore accentué[107].

Il ne saurait être question ici d'examiner la validité de ces accusations. Certaines proviennent de toute évidence de mauvaises interprétations. La constitution d'une garde à cheval, qui avait peut-être l'agrément du roi, était nécessaire pour asseoir une autorité. Yaḥyā ne pouvait apparaître inférieur en dignité aux caïds du sultān de Fès, sous peine de perdre sa crédibilité. De même, il ne pouvait pour être suivi, ouvertement se réclamer du Portugal. Toute la question est de savoir s'il ne rêvait pas de créer à son profit un vaste commandement, à l'abri des places portugaises et au détriment des pouvoirs régionaux ou locaux.

Il est curieux que Yaḥyā ait été éloigné au moment où il aurait pu, semble-t-il, militairement et politiquement être utile. Certes le danger waṭṭaside s'était éloigné, et la percée sa'dienne avait échoué, du moins les Portugais pouvaient-ils avoir cette impression. *L'amīr* de Marrakech, Abū 'Alī Naṣr al-Hintātī, qui se sentait menacé de toutes parts semblait alors résigné à un rapprochement avec le Portugal, voire à une soumission. Des négociations se déroulaient à ce moment sur lesquelles on n'a que peu de lumières[108]. Yaḥyā était pour lui un adversaire déclaré. N'aurait-il pas demandé, en contrepartie de son ralliement, l'éloignement d'un rival dangereux? Ou Nuno Fernandes qui rêvait d'entrer en triomphateur dans Marrakech, à la suite d'une victoire ou d'un traité, n'aurait-il pas écarté celui qui lui faisait de l'ombre? L'hypothèse n'est pas gratuite, le capitaine affirmait un peu plus tard que, depuis le départ de Yaḥyā, les relations avec Mawlāy Muhammad al-Hintātī, le "Seigneur de la Montagne", s'étaient améliorées[109]. Voulant se réserver la gloire de pénétrer dans cette ville mythique, Nuno Fernandes avait refusé de collaborer avec D. Joao de Meneses[110]; encore moins devait-il envisager de partager les lauriers avec un chef musulman dont il supportait très mal la présence et la nécessité de lui abandonner une part très importante du butin. N'oublions pas, si nous voulons comprendre les raisons profondes du conflit entre le

(107) Ibid., doc. CXXII, pp. 621-629. Le rabbin, selon Nuno Fernandes, jugeait Yaḥyā plus dangereux que le Sharif (doc. CXXIII, p. 636).

(108) Ibid., doc. CXII, pp. 587-589, lettre de D. Manoel à Mawlāy Naṣr, 8 août 1514; CXIII, pp. 590-595, instructions pour Fernáo Dias, 10 août 1514.

(109) Ibid., doc. CXXX, p. 663. Il faut noter que peu après, en décembre, le Sharīf fit des ouvertures de négociations au capitaine de Safi (doc. CXXXII, p. 668). Ce fait confirmerait l'alliance des Hinṭāta et des Sa'adiens.

(110) D. de Góis /R. Ricard., III-49, p. 116.

capitaine de Safi et le caïd de Dukkāla, que la guerre était aussi une activité économique et qu'elle devait rapporter, tout comme l'exercice du pouvoir.

Nuno Fernandes savait que Yaḥyā ne manquait pas d'appuis au Portugal. Il craignait son retour comme un désaveau. Aussi réitéra-t-il ses accusations un mois plus tard, tout en affirmant que la situation était meilleure que jamais[111]. En décembre, le bruit d'une prochaine arrivée de Yaḥyā renvoyé par le roi, à qui il aurait promis de lui conquérir Marrakech avec un revenu considérable, le mit en fureur. S'il revenait, ou lui le tuerait ou il serait tué. Il mettait D. Manoel en demeure de choisir entre eux deux, réitèrait ses accusations, en formulait de nouvelles, prédisait les pires déboires si l'on persistait dans ce projet. Il assurait que depuis le départ de son ennemi tout allait mieux, les relations s'amélioraient entre les tribus soumises et avec d'autres qui envisageaient leur soumission[112]. Nuno Fernandes ne pouvait supporter de partager l'autorité, voulait être le seul maître, le seul représentant du roi et prétendait que cette formule était la meilleure. Or celui-ci, comme n'importe quel chef politique, devait avoir "plusieurs fers au feu", pouvoir jouer de l'émulation, de la rivalité entre ses subordonnés. La colère du capitaine révèle l'importance de Marrakech dans le conflit avec Yaḥyā. Il voulait se réserver le mérite de la conquête ou de la soumission de cette ville-symbole.

Dans cette lettre est soulevée clairement la question capitale de la nature du pouvoir et des objectifs de Yaḥyā. Nuno Fernandes l'accusait de s'être posé en chef indépendant devant les Musulmans, de leur avoir fait croire que les impôts lui revenaient, que les Chrétiens lui obéissaient. Il feignait d'ignorer que, sans ces affirmations, les redevances n'auraient pas, ou difficilement, été payées. Il accusait Yaḥyā d'en garder une partie, mais n'allait pas jusqu'à dire que le roi était privé de ses revenus. Les exactions du caïd, commises grâce à sa garde de cent mukhazni-s auraient permis d'accumuler des sommes qui devaient servir contre Nuno Fernandes et contre le roi. Le plan de Yaḥyā était de se servir de l'appui du roi pour acquérir du crédit dans tout le pays afin d'en devenir le maître. S'il n'avait pas trahi, c'est qu'il attendait son heure, le moment où les Portugais seraient affaiblis. Certaines apparences donnaient une consistance aux accusations qui ne sont pas invraisemblables. Tout ceci est extrêmement grave, mais ne peut être vérifié.

Dans deux autres lettres de décembre 1514, Nuno Fernandes se montrait encore préoccupé par l'éventualité d'un retour de Yaḥyā à Azemmour. S'il en était ainsi, il n'oserait plus sortir de Safi, disait-il, de peur d'être trahi et aussi parce qu'il se sentirait déconsidéré aux yeux des Arabes. C'est avouer qu'il leur avait présenté le départ de Yaḥyā de telle manière qu'il perdrait la face si celui-ci revenait[113]. Il cherchait de nouveaux témoignages contre lui pour lui ôter tout espoir de jamais revenir. Si lui-même avait opiné autrefois qu'il fallait envisager cette éventualité, c'était par crainte que son départ ne causât quelque trouble dans les tribus mais, il insistait là-

---

(111) *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. CXXV, pp. 643-648.

(112) Ibid., doc. CXXX, pp. 659-663.

(113) Ibid., doc. CXXXI, pp. 664-666.

dessus, tout était calme[114]. Dans toutes les lettres du capitaine qui suivent, jusqu'à sa mort en mai 1516, il n'est plus question de ce retour redouté. C'est sans doute qu'il avait été rassuré sur ce point.

L'année 1515 a été pour les Portugais une période de grands espoirs suivis bientôt d'une amère désillusion avec le désastre de la Mamora. A la mi-janvier, Marrakech leur paraissait à portée de la main. Elle allait être prise, on y couronnerait un Infant. A en croire Alvaro de Ataide, *l'amīr* et les habitants tremblaient à la vue des Portugais et leurs alliés près de ses murs. *Les Mouros de pazes*, enrichis par le pillage, étaient fort contents et, loin de regretter Yaḥyā, estimaient qu'il les aurait menés au désastre. Ce militaire en concluait qu'il fallait ne laisser aucun soutien aux Maures pour qu'ils demeurent soumis, qu'ils ne puissent s'appuyer que sur le roi[115]. On reconnait la philosophie de Nuno Fernandes.

On ne sait rien sur le séjour de Yaḥyā pendant vingt deux mois au Portugal, jusqu'en juillet 1516. Le don d'un vêtement d'honneur en novembre 1514, peu après son arrivée[116], signifie que D. Manoel lui gardait sa confiance. Il semble qu'à ce moment là le roi ait modifié sa stratégie au Maroc. L'intervention wattaside en Dukkala l'avait probablement convaincu qu'au lieu de viser Marrakech[117], il fallait s'en prendre à l'ennemi principal, le Waṭṭāside, le fixer au nord pour qu'il ne puisse s'opposer à la pénétration portugaise au sud, verrouiller son domaine. Dans cette nouvelle optique, le rôle de Yaḥyā devenait de toute façon secondaire.

La construction d'une forteresse à l'embouchure du Sebou n'était qu'une première étape. Une seconde devait être édifiée aussitôt après à Anfa[118]. L'échec sanglant et coûteux d'août 1515 à la Mamora[119] fit renoncer à ce plan et eut de lourdes conséquences pour la politique portugaise. Il amorçait un recul inexorable. Nuno Fernandes redoutait à juste titre les effets d'une défaite sur les tribus de la région de Safi aux prises les unes avec les autres et très troublées par la venue du Waṭṭaside à la fin de juillet, après la moisson[120]. Pour rétablir la situation, il dut, au lieu de sévir, proclamer une amnistie en septembre[121].

(114) Ibid., doc. CXXXII, pp. 667-669.

(115) Ibid., doc. CXXXVI, pp. 678-680.

(116) Ibid., doc. CXXVII, p. 651. C'est le geste traditionnel d'un prince musulman pour honorer un serviteur. Yaḥyā a dû y être sensible.

(117) La ville fut attaquée le 23 avril 1515, mais secourue par les Sa'adiens. D. de Góis / R. Ricard., III-74, pp. 143-147. P. de Cenival., "Expédition contre Marrakech", *S.I.H.M., Portugal*, t. I, pp. 687-692.

(118) D. de Góis /R. Ricard., III-76, pp. 149-150. *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. CXLII, p. 717.

(119) D. de Góis /R. Ricard., III-76, pp. 149-153. *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. CXXXIX, pp. 703-706; CXL, pp. 708-712; CXLI, pp. 714-716; CXLIII, pp. 718-720; CXLV, pp. 726-727; CXLVI, pp. 729-731. P. de Cenival, "L'expédition de la Mamora", ibid. pp. 695-702.

(120) *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. CXLVII, pp. 732-735. Cf. aussi les craintes exprimées par Alvaro do Tojal le 21 août, alors que la nouvelle du désastre n'est pas encore connue des tribus: doc. CXLIX, pp. 741-744.

(121) Ibid., doc. CLIII, pp. 759-760. V. aussi le tableau qu'il fait peu auparavant de la situation en Dukkala et à Safi, doc. CLII, pp. 755-758.

Le capitaine de Safi lança encore des expéditions, certaines très hardies jusque dans l'Atlas, à la fin de 1515 et au début de 1516[122]. Il fut tué au retour d'une razzia sur un douar des Awlād 'Amrān au mois de mai. Sa mort provoqua un désordre qui aboutit à un grave revers. Une bonne partie des Portugais de Safi furent tués ou pris par les Awlād 'Amrān et...par les alliés qui se jetèrent sur la troupe en difficulté[123]. Une panique se produisit à Safi, et la plupart des tribus soumises reprirent leur liberté. La disparition de Nuno Fernandes signifiait pour elles la fin de la domination portugaise: résultat logique de sa politique d'élimination de tous les relais.

C'est dans ces conditions, deux semaines après le nouveau capitaine, D.Nuno Mascarenhas, que Yaḥyā fit son retour, le 21 juillet, comme *alcaide de todo Duquella*. Selon sa lettre de nomination, il avait les mêmes pouvoirs que lorsqu'il était caïd de 'Abda et Gharbiyya. Il aurait le quint du butin, ferait rendre justice selon la coutume des tribus. Comme insignes de sa fonction, lui seraient remis la bannière royale et un tambour. Sa garde de cent cavaliers serait équipée par le roi. Il devrait faire exécuter les ordres de celui-ci transmis par les capitaines et veiller au paiement des impôts. Pour éviter certains errements passés, on lui précisait les conditions dans lesquelles il aurait le commandement en chef des contingents de Dukkala; on lui rappelait qu'il devrait obéir aux capitaines-gouverneurs comme si c'était le roi lui-même et qu'il ne devrait nommer personne à aucune charge sans son accord, mais qu'il pourrait déléguer à des Musulmans la perception des redevances dues au roi[124]. Ce document est intéressant parce qu'il montre l'évolution du statut de Yaḥyā. Il insiste sur sa subordination au roi et aux officiers portugais, comme pour couper court à des vélléités d'indépendance et éviter la répétition d'un conflit avec le capitaine de Safi en le faisant dépendre aussi de celui d'Azemmour. Tout en lui octroyant l'autorité sur une région plus large, il en donne une définition plus restreinte. Mais il accorde une certaine souplesse au caïd évitant le tête-à-tête avec un seul responsable.

Pour redresser une situation bien dégradée, D.Manoel revenait à la formule des années fastes de 1511-1514, en l'adaptant. Il est clair que le roi comptait beaucoup sur l'action de son caïd. Celui-ci avait accepté une mission bien définie. Espérait-il encore se tailler un domaine propre en s'affranchissant d'une tutelle qui avait servi à le hisser au pouvoir? ou était-il résigné à accepter les limites qui lui étaient imposées? Mais d'abord connaissait-il bien la situation du pays?

Nous ne faisons que l'entrevoir à travers une lettre de Nuno Gato, trésorier (contador) et capitaine intérimaire. Les tribus troublées, dans l'expectative, hésitaient entre l'hostilité et la négociation. Il avait fallu envoyer à Safi des secours en hommes et en vivres car les campagnes ne la ravitaillaient plus. Etait-ce vraiment un tel succès de leur avoir démontré, comme il s'en vantait, que la ville pouvait survivre sans leur blé[125]?

(122) Góis, une fois encore, commet une erreur de date et des confusions à propos de l'attaque du château d'Algel (Aglagal): III-73, pp. 140-142. Voir la mise au point dans *S.I.H.M., Portugal*, t. II-1, pp. 1-3 ("Mort de Nuno Fernandes de Ataide").

(123) D. de Góis /R: Ricard., IV-6, pp. 160-165.

(124) *S.I.H.M., Portugal*, t. II-1, doc. I, pp. 6-9.

(125) Ibid., doc. II, pp. 11-15.

L'arrivée des nouvelles autorités détermina quelques initiatives de notables, gestes d'ouverture et offres de service[126]. Des délégations répondirent à l'appel de Yaḥyā. Pour rassurer les tribus parties se placer sous la protection des Sa'adiens ou de l'*amīr* de Marrakech, il fallut proclamer la paix et l'amnistie: il n'y aurait pas de représailles[127]. Telles étaient les instructions claires du roi[128]. Yaḥyā faisait figure de sauveur, mais cette fois encore sa situation apparaît pleine d'ambigüité. Son retour fut accueilli, selon Góis, par des manifestations de joie, des fêtes dans les tribus. Mais était-ce seulement parce qu'il était tenu pour un si grand homme de guerre que tous voulaient combattre sous ses ordres" ? Si on voyait en lui l'homme qui, comme auparavant, allait entraîner ceux qui le suivraient à la conquête du butin, il était aussi le chef musulman dans lequel beaucoup mettaient leur espoir d'échapper à la fatalité des luttes dans cette région disputée entre Chrétiens et Musulmans certes, mais convoitée par plusieurs sultan-s. Les populations devaient subir les passages alternés de troupes averses avec leur cortège de destructions, de pillages, de violences de toutes sortes.

Dès l'automne, le bruit de la venue du "roi de Fès" développait la crainte et limitait les labours. On risquait de manquer de blé, et comme les redevances en seraient affectées, Yaḥyā suggéra de faire croire aux populations qu'il était en bons termes avec le Waṭṭāside, en envoyant ostensiblement lettre et présent (*hadiya*). Mais le capitaine refusa son aval à cette initiative. Sollicité certainement par les tribus, pressé par l'"urgence, il envoya peu après, depuis l'Umm Rbī' où il était campé, une lettre et un présent à Fès. La réponse qu'il reçut fut envoyée, pour qu'il la transmette à la cour, à Nuno Mascarenhas. Celui-ci, pas plus que Nuno Fernandes, ne comprenait l'extrême délicatesse de la position de ce Musulman au service des Chrétiens qui devait dissimuler cette obéissance. Il lui reprocha son initiative et en conçut des soupçons[129]. On retombait dans la situation antérieure.

Le roi avait été mis au courant d'abus de toutes sortes qui risquaient d'empêcher les Musulmans d'accepter son autorité. Dès 1507, ceux de Safi s'étaient plaints des exactions de Diogo d'Azambuja. Elles avaient certainement été la cause de sa destitution, fait extrêmement rare, et de son remplacement par Pero d'Azevedo[130]. Après la crise provoquée par la mort de Nuno Fernandes, des mesures furent édictées contre les taxes abusives et la vente de Musulmans. Yaḥyā ou d'autres avaient probablement signalé que ces pratiques n'avaient pas cessé, puisqu'une lettre du roi du 2 janvier 1517, réitérait l'interdiction de percevoir des taxes aux portes de la ville sur les denrées que les campagnards apportaient, et surtout prohibait la vente des Musulmans Les prisonniers devraient à l'avenir être relâchés. Une enquête était confiée à Pero

(126) Ibid., doc. III, p. 16; IV, pp. 19-20.

(127) Ibid., doc. V, pp. 24-26.

(128) D. de Góis /R. Ricard., IV-7, pp. 165-167: "Ils décidèrent donc de ne pas parler de la chose pour le moment, et de tirer peu à peu des coupables, sur leurs personnes et sur leurs biens, la vengeance nécesaire, mais sans les mettre en garde".

(129) *S.I.H.M., Portugal*, t. II-1, doc. XI, pp. 45-46.

(130) Une lettre extrêmement sévère de D. Manoel a été adressée à Diogo d'Azambuja à une date non précisée (A.N.T.T. *Nucleo antigo*, maço 871, n° 124). Voir note 183.

Leitão, *adail mar*, qui devrait veiller à l'application de ces mesures[131]. On avait compris à Lisbonne que ces abus dressaient la population contre les Portugais. Mais avait-on mesuré la résistance que l'on rencontrerait dans leur application? Le commerce des hommes était, il faut le souligner, une activité bien ancrée et très lucrative: on tirait du reste plus d'argent des rançons que de la vente comme esclaves réservée aux gens de basse condition, incapables de se racheter. Pour maintenir les Musulmans dans l'obéissance, le roi demandait là un très gros sacrifice à ses sujets. Ils étaient d'autant moins prêts à renoncer à ces profits que les autres qu'ils pouvaient tirer de la guerre étaient en diminution.

Nuno Mascarenhas assura D. Manoel que ses ordres avaient été exécutés dès son arrivée: des contrevenants avaient été pendus pour l'exemple. Cet aristocrate s'était senti offensé par une certaine défiance du roi[132]. Il devait mal supporter que son administration soit mise en cause et que la cour ait donné raison à Yaḥyā. Mais il n'avait apparemment qu'à se louer de l'action du caïd. Elle nous est bien connue car celui-ci en faisait part au roi dans des lettres qui nous sont parvenues. L'abondance des archives pour cette période contraste avec le silence de Góis.

Yaḥyā remportait des succès sur le terrain. En mars, contre les *amīr*-s hinṭāta et les Awlād 'Amrān, non loin de Marrakech[133]. Quelques jours plus tard, contre les Sa'adiens dans une région accidentée au pied de l'Atlas[134]. Nuno Mascarenhas, fort satisfait de le voir si combatif, en particulier contre les Sa'diens, lui fit fête à son retour, faisant tirer les canons et organisant des réjouissances[135]. A la fin du mois d'avril de nouveau contre les Hinṭāta, qui perdirent beaucoup de monde, de chevaux, de chameaux et de tentes. La décision de relâcher les prisonniers, portait ses fruits: les Awlād 'Amrān touchés du procédé demandaient à faire leur soumission et accusaient "le roi de Marrakech et le Seigneur de la Montagne" de les avoir entraînés dans la désobéissance[136].

La nouvelle orientation de la politique de D. Manoel se trouve illustrée par la demande adressée au pape de l'autoriser à armer les Musulmans qui combattaient pour lui. Très religieux et scrupuleux, il ne voulait pas contrevenir aux interdictions pontificales de vendre ou de donner des armes aux ennemis de la Chrétienté[137], d'autant que le financement de la guerre au Maroc dépendait en partie du bon vouloir

(131) *S.I.H.M., Portugal*, t. II-1, doc. XIV, pp. 55-56.

(132) Ibid., doc. XVII, pp. 64-66.

(133) Ibid., doc. XVIII, pp. 67-69.

(134) Ibid., doc. XIX, pp. 70-72.

(135) Ibid., doc. XX, p. 74-75.

(136) Ibid., doc. XXI, pp. 76-78. Cette libération eut peut-être plus de suite que celle, consécutive à sa victoire sur les Sa'adiens, des Arabes qui, craignant la venue du sultan de Fès, étaient retournés se placer sous l'obédience des *Shurafa'*.

(137) Dans sa lettre du 2 janvier 1517, il menaçait de confiscation et de déportation les Chrétiens qui vendraient des armes aux Musulmans (doc. XIV, p. 55).

de l'Eglise qui accordait des subsides sous forme de bulles de croisade[138]. Le roi expliquait que la guerre avait changé de tournure du fait que des Musulmans étaient soumis et que certains d'entre eux combattaient avec les Portugais ceux qui n'obéissaient pas encore. Il citait Cide Yheatafuu, "capitaine de toute la Dukkala", vantait les forces dont il disposait, les victoires qu'il venait de remporter et disait qu'il voulait lui donner des lances et d'autres armes indispensables en vue de nouvelles batailles[139].

Or à ce moment là, à la fin de mai, Yaḥyā affirmait aux tribus que le Waṭṭāside ne viendrait pas, qu'il lui en avait donné l'assurance. Pour s'assurer de ses bonnes dispositions, il lui avait envoyé 250 chameaux[140]. Mais ce geste rapporté sans désapprobation par le capitaine d'Azemmour, Simão Corrêa, le compromettait aux yeux de Nuno Mascarenhas. L'approche de l'armée waṭṭaside provoquait un mouvement de panique dans les tribus de Dukkāla. Un notable écrivit aux ʿAbda de se réfugier auprès des Saʿadiens et de se soumettre à eux ou d'aller auprès de Mawlāy Naṣr de Marrakech[141].

La situation de Yaḥyā devenait délicate. Ses ennemis le desservaient, disait-il, auprès de D. Nuno Mascarenhas. Il n'avait eu pour but que de permettre la rentrée des impôts en nature, dont il poursuivait le recouvrement, non sans difficulté car certaines tribus s'enfuyaient. Après en avoir délibéré avec les Gharbiyya, il était décidé à poursuivre les ʿAbda qui, contre son gré, s'en allaient rejoindre les Saʿadiens. Or le capitaine leur avait fait dire d'aller où ils voulaient, mais de ne rien payer au Waṭṭaside, quoi que Yaḥyā pût dire ou faire. Il avait voulu venir s'entretenir avec lui sur ce sujet. Mais son arrivée à Safi le 23 juin, suivi de trente ou quarante cavaliers et rejoint par d'autres le lendemain, avait déclenché un tumulte. Des gens avaient eu peur d'une trahison et pris les armes contre lui. Ce mouvement était, selon lui, le résultat d'un complot dont il désignait les auteurs: *l'almocadem* Diogo Lopes[142], le rabbin Ibrāhīm et d'autres Juifs, ceux qui l'avaient déjà accusé. Le pire était que le capitaine et le peuple les suivaient. Yaḥyā se faisait à son tour accusateur. Ils étaient jaloux de sa gloire et de ses succès, mais surtout furieux qu'il n'y eût plus de butin à partager et voulaient continuer les expéditions de pillage. L'interdiction du roi de faire des captifs était violée par ses serviteurs eux-mêmes: le *contador*, le *feitor* avaient pris des Musulmans. On s'était emparé de ceux qui venaient en ville sous prétexte qu'ils étaient des Shāwiyya, donc non soumis. On avait agi secrètement, mais il était connu que de

---

(138) Sur le rôle de l'Eglise dans l'expansion portugaise: Ch. M De Witte ., "Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^{e} siècle", *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. LI, 1956, pp. 413-453 et 809-835, t. LIII, 1958, pp. 5-46 et 403-447; IBID., "Les lettres papales concernant l'expansion portugaise au XVI^{e} Siècle", *Cahiers de la Nouvelle Revue de Science Missionnaire*, n° XXXI, 1986.

(139) *S.I.H.M., Portugal*, t. II-1, doc XXIII, pp. 82-84.

(140) Ibid., doc. XXIV, p. 88.

(141) Ibid., doc. XXVII, p. 95. L'auteur de cette lettre en arabe est inconnu. On aimerait savoir s'il était dans l'entourage du Waṭṭāside, des Hintāta, des Saʿadiens, ou s'il agissait spontanément comme chef d'une fraction.

(142) *L'almocadem* est dans les places portugaises un officier chargé de conduire de petites expéditions de reconnaissance ou de pillage. Diogo Lopes était allé, en octobre 1514, jusqu'aux portes de Marrakech avec des "Maures de paix", (D. de Góis /R. Ricard., III-54, pp. 130-131).

certaines maisons on ne ressortait pas. Ceux qui résistaient, étaient tués. Les gens qui agissaient ainsi n'acceptaient pas de ne plus avoir chaque jour du butin à partager. La pacification qu'il avait réussie les privait de leurs profits. Il se disait prêt à venir se justifier au Portugal, à être puni s'il était jugé coupable. Mais il est bien évident qu'il avait la conviction d'avoir parfaitement exécuté la politique déterminée par le roi, et ses résultats étaient éloquents: jamais il n'y avait eu autant de tribus soumises, et il leur avait fait payer leurs redevances en quinze jours, sans qu'il en coûtât rien au trésor. Ce dernier argument avait du poids, car Yaḥyā en connaissait certainement les difficultés croissantes. Indigné, il faisait observer que , quel qu'ait pu être son désir d'avoir son fils avec lui pour l'initier à la guerre, il le laissait à Safi afin de faire taire ceux qui prétendaient qu'il songeait à s'enfuir. Il se disait prêt à affronter le Waṭṭāside et à mourir en le combattant. Il répétait pour conclure que le capitaine et les chevaliers qui étaient là ne voulaient pas la paix mais la guerre, car la paix ne leur rapportait rien, et son action faisait qu'ils ne pouvaient rien prendre et n'avaient rien à se partager. C'est pourquoi ils étaient ses ennemis. Il en appelait au roi qui lui avait tracé une ligne de conduite alors que le capitaine lui en dictait une autre[143].

Cette lettre met le doigt sur une contradiction flagrante entre les intérêts du roi et ceux des exécutants. D. Manoel avait des visées politiques ambitieuses mais des moyens limités. Au Maroc comme dans l'Inde, il voulait dominer des royaumes indigènes vassaux qui paieraient des tributs, des *parias*, comme autrefois les *Reyes de Taifas* ou Grenade et feraient la guerre aux dominations voisines. Ses représentants sur place étaient presque tous issus de cette noblesse qui n'avait que la guerre comme profession et comme moyen de s'enrichir. Ils n'avaient pas confiance dans les Musulmans.

A peu près en même temps, Yaḥyā envoya à un de ses appuis à la cour[144], une lettre d'un contenu voisin, précisant les accusations et ajoutant des détails plus personnels. D'un ton douloureux, elle commence par une plainte: "Depuis mon retour dans ce pays, je n'ai trouvé ni plaisir ni repos avec les Chrétiens, moins encore avec les Musulmans. Les Musulmans disent que je suis chrétien, et les Chrétiens disent que je suis musulman et ainsi je suis en déséquilibre, ne sachant que faire, sinon ce qu'il plaira à Dieu.. "C'est l'aveu d'un échec, la reconnaissance implicite de l'impossibilité d'une voie médiane dans laquelle il paraît avoir cru. Il a le sentiment d'avoir été berné. Les tribus, terrifiées par l'avance du Waṭṭāside, l'ont supplié d'obtenir qu'il ne vienne pas saccager leur terres. Il a envoyé le présent après en avoir conféré avec Nuno Mascarenhas et lui a communiqué les lettres qu'il a reçues de Fès. Il affirme que *l'amīr* de Marrakech a poussé le Waṭṭāside à ne pas tenir compte de son geste de bonne volonté et à venir ruiner la Dukkāla. Si c'est exact, cela signifierait que le Hintātī qui voyait, à juste titre, dans Yaḥyā une grave menace pour lui et craignait peut-être aussi une mise au pas déjà tentée par le sultan de Fès, a manoeuvré avec astuce pour écarter les deux périls. Les tribus qui étaient sous les ordres de Yaḥyā se sont désunies à

(143) *S.I.H.M., Portugal*, t. II-1, doc. XXIX, pp. 100-105. "Trouxe de Vossa Alteza um regimento o Capitaeo manda que faça cá outra Peço Vossae Alteza que me faça justiça me mande dizer a que hei de fazer de mim e dos meus.

(144) IBID., doc. XXX, p. 107-110. Le destinataire est peut-être Nuno da Cunha (ibid., p. 107, note 1) ou Nuno Alvares Pereira (D. Lopes D., 1940, p. 183).

l'approche du danger, et les vieux réflexes ont joué. L'occasion pouvait paraître bonne pour les 'Abda en ralliant le camp sa'adien d'arracher des avantages à leurs voisins restés fidèles aux Portugais. Pris entre eux et le Waṭṭāside, les Gharbiyya se sont vus perdus et se sont résolus à attaquer les premiers les 'Abda; c'est pourquoi ils sont venus à Safi avec Yaḥyā. Là, certains Juifs qu'il désignait, l'ont accusé de préparer une trahison. Il suppliait son correspondant d'intervenir auprès du roi, pour lui faire rendre justice, punir les coupables. S'il n'y parvenait pas, Yaḥyā se déclarait prêt à remettre sa charge à celui que le roi désignerait.

L'affaire était donc portée à la cour et devait y être tranchée. Or Nuno Mascarenhas voulut empêcher le départ de ces lettres. Elles parvinrent tout de même par un messager sur un navire que Yaḥyā dût affréter[145], puisque le roi accusa réception et répondit le 23 juillet. Sans donner tort au capitaine, il s'efforçait d'apaiser son vassal. Il l'assurait de sa confiance, lui donnait quelques satisfactions et le priait d'oublier sa rancune. Le capitaine et le peuple devaient être excusés, eu égard aux circonstances. Quant aux calomniateurs, ils seraient punis, certains expulsés. La meilleure façon de démontrer la fausseté des accusations était de continuer à servir fidèlement. Pour finir, il invitait Yaḥyā à tourner sa colère contre le "roi de Fès"[146]. Le roi écrivit aussi à Nuno Mascarenhas, pour lui reprocher son manque de sang froid et lui conseiller d'apaiser le ressentiment de Yaḥyā. Il devrait lui expliquer le mieux qu'il pourrait sa réaction par les circonstances et l'assurer qu'il n'avait jamais mis en cause sa fidélité[147]. Enfin le roi envoya une lettre à D. Rodrigo de Noronha, très lié à Yaḥyā, pour lui demander de le calmer et de tout faire pour rétablir la concorde[148]. D. Manoel qui cherchait évidemment à éviter une mésentente entre ses subordonnés particulièrement mal venue en cette période difficile, ne voulait ni ne pouvait donner tort à aucun.

La situation se dégradait très vite pour Yaḥyā au moment même où le roi tentait de mettre du baume sur ses plaies. On peut le voir à travers une lettre de Nuno Mascarenhas du 29 juillet et une de lui, en arabe, du 1er août. Bien que légèrement postérieur, le récit de Yaḥyā remonte à des faits plus anciens; c'est pourquoi il faut commencer par lui. Après avoir laissé son fils à Safi, il dit qu'il a tenté de rassembler les tribus ("les Arabes") restées sous son commandement. En raison de l'insuffisance de la récolte en Dukkāla, ils ont voulu aller acheter du grain aux Shawiyya et il les a accompagnés jusqu'à l'Umm Rbī'. A la nouvelle de l'approche du Waṭṭāside, ils sont revenus près de Safi. Là sont arrivés des *fuqarā'* porteurs d'un message du sultān qui exigeait la remise du fils de Yaḥyā, condition à laquelle il ne pillerait pas le pays. Les Arabes ont fait pression sur lui pour qu'il s'exécute. Il leur a dit d'aller le réclamer au capitaine, tout en écrivant à celui-ci de ne pas le donner et il les a entraînés à Sarnu. Nous voyons que Yaḥyā pour gagner du temps en était réduit à de piètres stratagèmes. Comprenant qu'il ne livrerait pas son fils, les Arabes se sont révoltés contre lui et ont

(145) *S.I.H.M., Portugal*, t. II-1, doc. XXXI, p. 111. C'est le signe que le capitaine ne sentait pas sa position parfaitement défendable.

(146) Ibid., doc. XXXII, p. 112-114.

(147) Ibid., doc. XXXIII, pp. 115-117.

(148) Ibid., doc. XXXIV, pp. 118-121.

mis les réserves de grains de Sarnu à sac. Yaḥyā a dû se réfugier à Safi avec quelques compagnons. Mais là, accusations et faux témoignages ont repris. On a même tenté de l'assassiner. Il a dû fuir à nouveau, et a cherché refuge au sud de l'oued Tensift chez les 'Abda, qui s'y étaient repliés, et les Sharqiyya. Ils ont refusé de l'accueillir et l'ont abandonné, seul[149].

D'après la lettre de Nuno Mascarenhas, Yaḥyā devait se trouver au sud du Tensift, à' Skiyat, vers le 20 juillet[150]. Là, Mawlay Muhammad lui a envoyé dire qu'il acceptait qu'il ne remît pas son fils en otage pourvu qu'il achevât de tenir ses engagements. En garantie, il devrait lui remettre quatre fils de notables des Gharbiyya et des Saga. Sans en référer au capitaine, Yaḥyā s'est exécuté, et a offert en plus quatre chevaux. Des caïds waṭṭāsides ont pris livraison des otages à al-Madīna al-Gharbiyya, proclamé que la Dukkāla ne serait pas pillée et sont repartis vers Fès, avec eux et la petite troupe qui les accompagnait. Nuno Mascarenhas ne disait rien de ce qui avait pu se passer à Safi avec Yaḥyā: il en avait peut-être fait une relation dans une lettre précédente qui ne nous est pas parvenue.

La situation ne lui semblait pas si mauvaise. Yaḥyā, conscient de la méfiance qu'il inspirait aux Portugais, n'avait plus qu'à consommer sa trahison. Du reste il n'était pas indispensable. Avec ce qu'il coûtait au trésor, on pouvait payer assez de soldats dans Safi pour tenir soumis les Arabes proches de la ville, comme au temps où Nuno Fernandes était allé le chercher à Kūntī (Comte). Nuno Mascarenhas sous-entendait qu'on aurait mieux fait de l'y laisser. Lui aussi faisait allusion aux difficultés financières de la monarchie. Il en tirait argument pour proposer de renoncer aux vastes visées, de se contenter d'une domination limitée aux 'Abda, Gharbiyya, Saga, à ceux qui voudraient semer en Dukkāla et à une partie des Shiaẓma. Tenter de soumettre les tribus éloignées coûtait plus cher que cela ne rapportait. "L'occupation restreinte" est ici préconisée clairement, semble-t-il pour la première fois.

La lettre se termine par des nouvelles de Yaḥyā. Il se trouvait chez les Shiaẓma, où il essayait de s'emparer de châteaux des Sa'adiens afin de s'y retirer, mais il n'en avait pris aucun, car les Arabes n'avaient plus confiance en lui et ne seraient pas restés avec lui un jour de plus si le roi ne le leur avait ordonné. Mascarenhas disait aussitôt après: "Avec l'appui de cette ville, il leur a montré sa superbe; mais ils sont tant à avoir été volés par lui que de façon générale ils ont perdu toute bonne volonté à son égard". La perte de confiance des tribus en Yaḥyā ne viendrait-elle pas des concessions qu'elles lui ont demandées: le double jeu auquel il a été amené à se livrer lui a valu la défiance des Portugais. Son discrédit a été connu, sans qu'on y voie nécessairement la main de ses ennemis. La consigne du capitaine de refuser d'obéir à Yaḥyā s'il leur demandait de payer tribut au Waṭṭāside a pu faire conclure aux 'Abda eux-mêmes que

(149) Ibid., doc. XXXVII, pp. 132-136, tard. P. 137-141.

(150) Ibid., doc. XXXV, p. 123. Le capitaine dit l'avoir annoncé au roi quelques jours auparavant et que la région de Dukkāla s'était vidée de ses habitants, y compris des villageois, devant l'avance des troupes waṭṭāsides.

le désaccord s'était installé entre les deux hommes, et ils en ont tiré les conséquences[151].

Le "roi de Fès n'est pas venu faire campagne en Dukkāla; il s'est contenté d'effrayer la population. Le souvenir des événements de 1514 était sans doute encore très vif, et comme l'année agricole semble avoir été mauvaise, le climat s'étant ajouté à des labours limités, la crainte de la disette a certainement incité la population à la soumission. Après la remise des otages, elle a offert le présent traditionnel attendu (*hadiya*), une charge de chameau de grains et trois *qulla*-s de beurre par douar[152]. Nuno Mascarenhas faisait ressortir qu'on était bien loin de l'affirmation de Yaḥyā selon qui les Arabes feraient repasser l'Umm Rbī' au Waṭṭaside s'il venait après la récolte. Il se demandait quelle confiance pouvaient encore avoir ceux qui avaient plus de souci de ses intérêts que de ceux du roi, allusion évidente aux amis que le caïd avait à Lisbonne et au Maroc[153].

Il s'attendait tellement à sa trahison qu'il ajouta foi au bruit d'un accord avec les Sa'adiens, nouvelle bientôt démentie[154]. Or dans le même temps, le capitaine d'Azemmour, Simão Correa, assurait le roi que Yaḥyā gardait tout son crédit chez les Maures, se préparait à combattre et n'envisageait pas de faire la paix quoiqu'il ait donné des otages Gharbiyya. Il le croyait en mesure de soumettre tout le pays, car les forces Waṭṭāsides ne lui paraissaient pas importantes[155]. Cette divergence d'appréciation donne à penser que le jugement de Nuno Mascarenhas était faussé par des considérations et des intérêts personnels. Yaḥyā ne portait pas ombrage à Azemmour dont le capitaine entretenait du reste de bonnes relations avec les Musulmans, en application de la politique définie par le roi[156].

Les capitaines, depuis des mois suivaient avec inquiétude les faits et gestes du sultān de Fès, et renseignaient le roi. Des préparatifs importants leur avaient fait croire qu'il venait assiéger Azemmour et Safi qui étaient mal défendues, manquaient d'hommes, d'armes, de vivres[157]. Mawlāy Muḥammad n'avait envoyé en Dukkāla que peu de soldats, ce qui les rassurait. Le bruit courait que devait être placé comme vice-roi à Marrakech un de ses frères[158], dont la troupe se dirigea effectivement d'al-Madīna al-Gharbiyya vers cette ville. Mais elle fit sa jonction avec Mawlāy Muḥammad qui

---

(151) Góis parle dans le titre d'un chapitre de la victoire remportée "sur les gens d'Abida, qui s'étaient soulevés contre lui parce qu'ils le voyaient en butte à la défaveur de D. Nuno" : D. de Góis /R. Ricard., IV-56, p. 216.

(152) Ibid., doc. XXXVIII, pp. 142-143 et XXXIX p. 145.

(153) Ibid., doc. XXXVIII, p. 143.

(154) Ibid., doc. XXXIX, p. 145 et XL, p. 149.

(155) Ibid., doc. XLI, p. 151.

(156) Ibid., doc. X, pp. 41-42. Le 3 octobre 1516, les Shaykhs de Sharqiya écrivaient au roi: "Si les capitaines qui ont précédé celui-ci avaient été comme lui, le pays n'aurait pas été déserté". Cf. doc. XIII, p. 51.

(157) Ibid., doc. XII, pp. 48-49 et XXVIII, p, 99, sur Safi; doc. XVI, pp. 60-62 et XXIV, pp. 86-88, sur Azemmour.

(158) Ibid., doc. XXVIII, p. 143.

campait au bord de la lagune d'Ouarar, après être passé par Marrakech[159]. Il n'était pas entré dans la ville, avait seulement fait une pieuse visite à un tombeau à ses portes, probablement celui de Sīdī bel 'Abbās al-Sabtī. L'*amīr* hintātī lui avait fait un présent et il s'était éloigné[160]. Le manque de grains dans le pays l'avait empêché d'y déployer une armée nombreuse[161], mais il avait profité des circonstances pour réaffirmer par sa présence son autorité sur cette région qui depuis longtemps lui échappait. Simão Correa jugeait, quant à lui, qu'en usant de diplomatie il avait fait de nécessité vertu[162]. En se faisant accompagner des *amīr*-s hintāta et des Arabes du Ḥawz, il avait fait une démonstration en pénétrant en Dukkāla. Surtout il avait envoyé aux tribus des *fuqarā* pour leur dire d'abandonner Yaḥyā. Celui-ci voyait qu'elles avaient accepté de donner des otages en échange de certaines satisfactions. Comme elles, il était dans l'expectative. Si le Waṭṭaside restait, il faudrait se résoudre, de mauvais gré, à l'affronter. S'il partait, Yaḥyā ferait tout pour ramener les tribus vers Safi. Les Chrétiens de cette ville s'étaient plaints de ne pas être ravitaillés en grains par les tribus. Les circonstances en étaient cause, mais aussi les procédés arbitraires dont on usait avec les Musulmans et dont ils se plaignaient à lui[163].

La disette pesait sur tous. Yaḥyā vivait du grain ensilé dans les villages dans le territoire des Sa'adiens. Nuno Mascarenhas, qui s'attendait toujours à le voir trahir, croyait savoir le 10 août qu'il était parvenu à réunir une grande quantité de grains, au sud du Tensift, dans un lieu appelé Taqueleaie[164]. Il n'avait, selon lui, aucune activité militaire, bien qu'il fût avec le camp (*azemel*) des 'Abda, des Gharbiyya et Saga et que les Shiāẓma lui fussent soumis[165]. La défaite infligée aux 'Abda et rapportée par Góis sans précision de date serait donc antérieure puisqu'elle aboutit à faire revenir cette tribu et les Shiāẓma dans l'obédience portugaise[166].

La lettre de D. Manoel du 23 juillet parvint à Yaḥyā en ces lieux un mois plus tard. Le 27 août il exprimait sa satisfaction que le roi n'eût pas ajouté foi à l'accusation de trahison. Avec la même vigueur qu'avant, il réclamait que justice lui soit rendue. Si les calomniateurs avaient été punis la première fois, en 1514, ils n'auraient pas continué leurs mensonges. Or ils ont si bien fait que le capitaine a poussé les Arabes à le tuer. Ceux-ci avaient, prétendaient-ils, pillé Sarnu sur son ordre. Ils l'ont abandonné et il a

---

(159) Ibid., doc. XXXIX, pp. 145-146 et XL, p. 148. Jean Léon pp. 128-129 décrit ce campement où il s'est lui-même trouvé, la pêche miraculeuse dans la lagune et la chasse qui ont pu apporter à cette armée nombreuse un complément de vivres. Il signale aussi le pélerinage du sultan aux sanctuaires du Djebel Lakhdar.

(160) Ibid., doc. XLI, p. 151.

(161) Ibid., doc. XL, p. 148.

(162) Ibid., doc. XLI, p. 151.

(163) Ibid., doc. XLII, pp. 154-156, trad. pp. 157-159. Dans cette lettre Yaḥyā, peut-être rasséréné, revenait sur son différend avec le capitaine, pour le relativiser.

(164) Cette localité ne peut être identifiée sûrement. Est-ce *Culeihat elmuridin* de Jean Léon L'Africain pp. 81-82, qui serait elle-même le Castelo dos Moradys des sources portugaises? Voir *S.I.H.M.*, *Portugal*, t. II-1, p. 71, note 3.

(165) Ibid., doc. XL, p. 149.

(166) D. de Góis /R. Ricard., IV-56, pp. 217-218. Góis situe cette victoire de Yaḥyā après l'arrivée de renforts portugais à Safi et alors qu'il "était déjà réconcilié avec D. Nuno", ce qui ne paraît pas ressortir de la lettre de celui-ci du 10 août.

dû fuir. Pendant qu'il était éloigné de Safi, ses ennemis ont continué à comploter. Ils ont obtenu que le roi lui demande d'oublier le passé. Il le pourrait d'autant moins que ces calomniateurs qui n'avaient pas désarmé sollicitaient des témoignages contre lui auprès des Arabes. Il désignait nommément trois Juifs dont "Raby Abraham", et demandait qu'ils fussent chassés de Safi. Leur punition lui redonnerait courage[167]. C'est la dernière lettre que l'on ait de Yaḥyā.

Quelques jours plus tard Simão Correa écrivait qu'il était dans les Ḥāḥa, en marche vers le sud, combattant les Sa'adiens et soumettant le pays, montrant ainsi qu'il était un bon et loyal vassal. Le capitaine d'Azemmour tenait à exprimer son désaccord sur ce point avec celui de Safi. Sa lettre faisait aussi état de démarches des Sharqiyya, qui se disaient prêts à se soumettre, pourvu qu'on ne les plaçât pas avec les Gharbiyya, leurs ennemis, sous les ordres de Yahya. Il estimait ces conditions inacceptables car, à son avis, l'intérêt du roi était que toutes les tribus fussent réunies dans le même commandement pour faire face au Waṭṭaside. Il continuerait toutefois à négocier avec eux, leur proposerait de vivre près d'Azemmour, en attendant que Yaḥyā, en accord avec lui, leur donne le caïd qu'ils désiraient. Les Sharqiyya étaient accompagnés des Banī Tamīm, venus des environs de Marrakech et désireux de faire leurs labours en Dukkala parce que leurs parents, les Haskūra, les avaient pillés en profitant du passage de Mawlāy Muḥammad. Correa terminait en demandant au roi d'écrire à Yaḥyā de nommer un caïd aux Sharqiyya, à D. Rodrigo de Noronha et à Isḥāq ben Zamīrū d'intervenir auprès de lui dans le même sens[168].

Ce document intéressant à plus d'un titre montre à quel point l'attitude des tribus était déterminée par des intérêts immédiats, des inimitiés aux origines inconnues. Le souci de leur survie matérielle dans certains cas, le maintien de leur existence indépendante dans d'autres, en l'emportant sur toute autre considération, rendait très aléatoire, pour le Portugal comme pour le Waṭṭaside et les autres pouvoirs marocains, une stratégie durable et cohérente. On voit aussi que, du côté portugais, s'opposaient deux politiques défendues par des personnalités bien différentes, réunies par des intérêts que l'on connait assez mal. On note parmi les amis de Yaḥyā, le capitaine d'Azemmour, un aristocrate de haut lignage, D. Rodrigo, surnommé en raison de sa connaissance de la langue, "l'Arabe" (a Aravia), un Juif de la famille Zamīrū, opposé dès l'occupation de Safi, à Ibrāhīm (raby Abrao). On aimerait comprendre ce qui les unissait face aux capitaines successifs de Safi: Diogo de Azambuja, Nuno Fernandes de Ataide, Nuno Mascarenhas. Ceux-ci ont-ils été circonvenus par un groupe de pression très puissant dans cette ville, même s'il n'avait pas à la cour de soutiens comparables à ceux de l'autre parti?

A la fin de sa lettre du 9 septembre, Nuno Mascarenhas, sans doute tancé par le roi, promettait de retrouver l'amitié de Yaḥyā, dont il espérait le retour prochain des Ḥāḥa. Il disait avoir déjà écrit au caïd dans ce sens. A ce moment là, celui-ci qui n'avait donc pas trahi, menait une guerre de coups de main contre les Sa'adiens. Il avait

(167) Ibid., doc. XLIII, pp. 162-163.

(168) Ibid., doc. XLIV, pp. 165-167.

pris un de leurs caïds, ce qui faisait espérer au capitaine d'obtenir par échange la libération de l'*adail* Lopo Barriga, capturé lors de la mort de Nuno Fernandes[169].

On n'a plus aucune nouvelle de Yaḥyā ensuite , jusqu'à l'annonce de sa mort par une lettre de Nuno Mascarenhas du 11 mars 1518. Des notables des 'Abda responsables de sa mort ont été récompensés largement par les *amīr-s* hinṭāta ("le roi de Marrakech et le Seigneur de la Montagne"). D. Rodrigo de Noronha, prisonnier, était entre les mains des Gharbiyya qui comptait s'en servir comme monnaie d'échange dans les négociations au sujet de leur soumission s'ils n'obtenaient pas ce qu'ils attendaient du Waṭṭāside[170].

Góis raconte en détail comment Yahya avait été poignardé, victime d'un guet-apens, en rendant une visite protocolaire à la famille d'un shaykh des Awlād Mta' tué dans un combat avec le "seigneur de la Montagne". Il avait décidé en février de marcher contre les Sa'adiens qui étaient alliés aux Hinṭāta. Il "voulait voir, en passant, s'il ne pouvait pas entrer dans Marrakech". A cet effet, il avait demandé une aide à D. Nuno Mascarenhas. Or celui-ci, "laissant entendre qu'il n'avait pas confiance en lui", ne lui accorda qu'un maigre renfort, s'opposant même au départ de gens de Safi enthousiasmés par cette expédition. Yaḥyā partit donc avec une cinquantaine de Portugais, dont son ami D. Rodrigo de Noronha, à la tête de 'Abda et de Gharbiyya. Les Awlād 'Amrān tardèrent à le rejoindre. A ce moment, dit Góis, Mawlāy Naṣr al-Hinṭāti "lui écrivit, par un émissaire spécial, pour lui dire qu'on l'avait informé de son départ, que, s'il décidait de se réconcilier avec le roi de Fès son frère, c'était le moment de s'emparer des Chrétiens qui étaient avec lui et de commencer à faire la guerre aux autres, sinon, qu'il se *tînt* pour perdu, car il viendrait aussitôt l'attaquer, et dans cette lutte, il était nécessaire que l'un d'entre eux pérît". En accord avec D. Rodrigo qu'il mit au courant, ils firent voir à l'envoyé de Marrakech la force dont ils disposaient, avant de lui signifier un refus et de lui donner congé.

Le récit du chroniqueur tend à montrer la loyauté de Yaḥyā qui a refusé l'offre du Hinṭātī, en l'opposant à la traîtrise des Maures. Les Awlād 'Amrān accusés d'avoir préparé leur trahison se jetèrent sur le camp de Yaḥyā, dès qu'ils connurent sa mort, pour le piller. Les Gharbiyya demeurés seuls autour de la petite troupe portugaise qui faisait retraite, la massacrèrent en dépit de ce que purent dire leurs notables. Il y eut peu de rescapés, en dehors de D. Rodrigo de Noronha. On aura noté aussi que la confiance ne régnait toujours pas entre le capitaine de Safi et Yaḥyā. En guise d'épitaphe, Góis conclut néamoins: "C'est ainsi que le valeureux gentilhomme Cide Iheabentafuf finit ses jours au service du roi D. Manuel, avec toute la loyauté que l'on pouvait attendre d'un tel gentilhomme[171]".

---

(169) Ibid., doc. XLV, pp. 168-169. Cf. doc. XLVI, pp. 171-173: confirmation du succès de Yaḥyā qui restait dans cette région où il pouvait nourrir ses 300 cavaliers. D. Rodrigo de Noronha annonçait aussi qu'un arrangement avait été conclu entre le Waṭṭāside et le Hinṭātī. Celui-ci restait "roi de Marrakech" sa vie durant, mais à sa mort Marrakech reviendrait au sultan de Fès.

(170) Ibid., doc. XLVIII, pp. 179-182.

(171) D. de Góis/R. Ricard., IV-64, pp. 224-227. Pour écrire ce récit très détaillé, il a disposé de documents qui ne nous sont pas parvenus.

Il exprime un point de vue officiel. Les historiens modernes, portugais et français, ,l'ont suivi. En 1984, un historien marocain considère inévitablement Yaḥyā comme un traître[172]. Cependant, il tente de comprendre ce qui a pu le pousser. Il voit comme principal ressort l'ambition: Yaḥyā a cru pouvoir se servir de la puissance du Portugal pour parvenir à se tailler un domaine. C'est évident, mais il n'est pas clair s'il avait vraiment l'intention de lâcher les Portugais et de se retourner contre eux. Cette accusation se fonde sur le double langage qu'il pratiquait avec l'accord tacite du roi de Portugal et, jusqu'à un certain point du capitaine, tant que celui-ci y trouvait son intérêt ou ne s'estimait pas lésé. Elle se fonde aussi sur des propos invérifiables, des contacts inévitables avec des autorités politiques et religieuses marocaines[173].

Yaḥyā accusait des Juifs, et en premier lieu Ibrāhīm ben Zamīrū, de vouloir sa perte. La documentation dont nous disposons montre en effet chez le rabbin un acharnement qui ne laisse pas d'étonner. Il cherchait sans cesse de nouvelles preuves de la duplicité et de la malignité du caïd, surenchérissait sur le capitaine, aggravait les interprétations. On retire de la comparaison de ses lettres et de celles de Nuno Fernandes l'impression que s'il n'a pas été le meneur de jeu, il l'a influencé. Or, en 1507 déjà, il avait lié partie avec Diogo de Azambuja qui, en récompense de son aide, le nomma rabbin de Safi. Le roi avait un autre candidat, Ishaq, qu'il avait officiellement désigné, avant de confirmer le choix du capitaine[174]. Il faut que cet homme ait été puissant, indispensable, pour ainsi s'imposer. Il faisait des affaires, était lié aux riches négociants qui assuraient la fourniture des tissus pour la Guinée, prenaient la ferme de certains impôts. Certains étaient en relation suivie avec Marrakech, où ils avaient des agents, ce qui amène à s'interroger sur la nature de leurs rapports pendant toute cette période avec le maître de cette ville, d'où provenaient des textiles qu'on envoyait à Arguin et en Guinée. Ces gros marchands n'auraient-ils pas constitué un groupe de pression efficace à Safi et peut-être à Marrakech?[175].

On a vu que Yaḥyā a été renvoyé au Portugal en 1514, au moment où les Portugais cherchaient à s'emparer de Marrakech ou à négocier un traité avantageux avec Mawlāy Naṣr. Yaḥyā avait violemment combattu jusque là les Hintāta et les avait vaincus à plusieurs reprises, parfois sévèrement. En libérant des prisonniers, il avait cherché à se rallier leurs partisans[176]. On en arrive à se demander s'il n'était pas gênant pour le rapprochement espéré avec le Hintātī, dont des marchands juifs influents

(172) A. Boucharb., p. 485.

(173) Mawlāy Naṣr et le marabout d'Aghmat par exemple ont écrit à Yaḥyā pour l'inviter à combattre les Chrétiens, faire le *jihad* "(concertar a gazua)": *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. CXXII, p. 622, lettre d'Ibrāhīm ben Zamīrū du 11 sept. 1514. Le même Mouro Santo l'a remercié d'avoir libéré des prisonniers et y voit la marque d'un bon musulman et le signe d'un changement de comportement (p. 626.).

(174) Ibid., p. 175, note 1.

(175) Yaḥyā désigne parmi ses ennemis "Mail". Ne serait-ce pas Mair Levy, celui qui a acheté à Marrakech, en novembre 1514 justement, des articles destinés à Arguin? (*S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. CXXVIII, pp. 654). Une étude sur le rôle des grands marchands capitalistes juifs dans le commerce du Maroc à cette époque reste à faire. V. p. ex. t. II-1, doc. CV, p. 420, doc. CXIII, pp. 543-454, doc. CXX, p. 454.

(176) C'étaient des gens du Dra', le berceau des Sa'adiens: ce n'est peut-être pas un hasard. (*S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. CXXII, p. 623).

attendaient probablement un développement de leurs affaires[177]. Or dans l'immédiat Yaḥyā faisait la guerre et, s'il avait gagné, il aurait fallu compter avec lui; or il n'était pas favorable à Rabbi Abraham.

Mais quel qu'ait pu être le poids de certains intérêts et le rôle de certains Juifs, le désir de Nuno Fernandes de ne partager avec personne la gloire et les profits d'une conquête ou d'une soumission de Marrakech, cette ville prestigieuse, semble la cause profonde du renvoi de Yaḥyā.

Les négociations n'ont pas abouti, sans qu'on sache pourquoi. Quel a pu être le rôle des Sa'adiens qui avaient pénétré dans le pays ḥāḥī en 1513? Leur présence dans Marrakech le 23 avril 1515 eut pour effet de faire échec à la tentative de Nuno Fernandes. Y avaient-ils été appelés? A quelles conditions avaient-ils offert leur aide? Agissaient-ils en accord avec le sultān waṭṭaside? Leur entrée en scène compliquait le jeu politique dans la région, mais leur action était encore discrète. Il semble d'ailleurs qu'ils n'aient pas été une grande préoccupation pour les Portugais. Góis, rétrospectivement, marque leur apparition comme importante, à juste titre, mais sur le moment elle n'a pas paru telle et n'a pas bouleversé les données. Même en 1516, lorsque Yaḥyā est revenu, ils ne polarisaient pas l'attention.

Au cours de cette seconde phase de son activité, Yaḥyā apparaît investi d'une mission de confiance tout en étant beaucoup plus soumis au Portugal. On est frappé par son attachement au roi D. Manoel, mais il n'est pas nouveau. Dans une lettre, de peu postérieure à son premier retour du Portugal, il se disait "le domestique, le serviteur, l'esclave" du roi auquel il manifestait sa reconnaissance pour tout le bien qu'il avait reçu de lui et sa fidélité, au sens où on l'entendait et l'exprimait en ce temps[178]. Ne lui devait-il pas tout simplement la vie? Góis dit, en effet, que Diogo de Azambuja voulait le faire tuer[179]. C'est son départ au Portugal qui l'a sauvé. On peut penser que D. Manoel, averti des méfaits de son capitaine dont il risquait de supporter les conséquences, a tiré Yaḥyā de ses griffes, en vue de lui faire jouer un rôle puisqu'il avait la confiance de certains habitants de Safi et des soutiens au dehors de la ville. C'est donc lors du séjour qu'il a dû faire à la suite du coup de force de Diogo de Azambuja que se sont noués ces liens personnels. Au Portugal les moeurs de l'aristocratie, au sein de laquelle Yaḥyā a vécu, restaient fortement marqués par la féodalité. Si l'on met à part les différences religieuses, la distance entre cette société et celle d'où il provenait n'était pas aussi grande que le fossé qui séparait cette dernière du monde occidental au XIX[e] ou au XX[e] siècle. Le roi a discerné chez cet homme des qualités, des potentialités qui le lui ont fait choisir pour une tâche politique importante et délicate. Yaḥyā, qui avait le goût du pouvoir, a vu ce que pouvait lui rapporter la mission d'amener les populations voisines de Safi à accepter la domination du Portugal, comme l'avait fait cette ville.

---

(177) La venue de Lopo Fernandes en 1506 avait soulevé beaucoup d'espoirs chez les commerçants juifs de Marrakech "(Judeos castelhanos e mourysquos)". *Gavetas*, t. V, n° 3618, pp. 264-265.

(178) A.N.T.T., *Fragmentos, Documentos de Marrocos*, maço 1, n° 47. Curieusement, la traduction est de la main d'Ibrāhīm ben Zamīrū. Se trouvait-il à Lisbonne à ce moment, ou l'a-t-il faite à Safi?

(179) D. de Góis /R. Ricard., II-18, p. 33.

Or il en avait assuré quelque temps le commandement, après avoir éliminé celui qui tentait de rejeter la tutelle portugaise en se plaçant sous celle de l'Espagne. Les factions qui se disputaient le pouvoir à Safi envisageaient apparemment l'aide d'une puissance chrétienne sans plus de trouble que celles d'autres villes qui appelaient des tribus arabes. Dans ce port, en relations suivies avec le Portugal et l'Espagne, où des Juifs explulsés de ces deux pays en 1493 et 1496, étaient venus s'installer, où résidait en 1497 une communauté marchande génoise[180], on vivait dans une atmosohère particulière. Ceux qui avaient voix au chapitre étaient tournés vers l'extérieur, associés aux profits du grand commerce[181], tout en restant appuyés sur des solidarités familiales, lignagères, dont les ramifications s'étendaient hors de la ville. Safi vivait aussi en symbiose avec les campagnes voisines, avec le monde des tribus pastorales d'origine arabe et des bourgades habitées par des berbérophones, mal connu de nous. Elle en partageait les préoccupations, ressentait les effets des bonnes ou des mauvaises années agricoles certainement plus que la marche des affaires dans le port ne touchait les campagnes. La vie, là, était incertaine, difficile, voire dangereuse, car la lutte pour des terres de labour ou de parcours était vive et pouvait engendrer des violences, en particulier lors des années, assez fréquentes, où la pluie, toujours à la limite de la suffisance, ne tombait pas au bon moment.

Yaḥyā doit être situé dans cette société où la violence était habituelle[182], où les seuls appuis sur lesquels on pouvait réellement compter étaient ceux des proches, parents et gens de la tribu, où sans cesse il fallait lutter ou négocier avec d'autres groupes préoccupés eux aussi d'assurer au minimum leur survie. Sa faction avait pris le pouvoir par la violence, ce qui dans ce monde n'était pas rare et ne semble pas avoir été particulièrement mal accueilli. Il avait gouverné la ville seul pendant le séjour de 'Alī ben Washmān au Portugal, puis en conflit avec lui, avant d'en être chassé par Diogo de Azambuja, un homme que le roi avait ensuite désavoué et destitué[183], ce qui est important et n'apparaît dit nulle part. Yaḥyā conservait de son passage à la tête de Safi, outre l'expérience et le goût du pouvoir, une sorte de légitimité et des partisans convaincus. Il avait aussi, certainement, des ennemis.

En définitive, dans son univers incertain et dangereux de factions lignagères et tribales, il avait appris qu'il fallait tenir le plus grand compte de la puissance du Portugal, sans l'appui ou l'accord duquel rien n'était possible. On ne pouvait guère lui résister, il en avait fait l'expérience. Quand Yaḥyā a fait l'apprentissage du pouvoir, en 1506-1508, le sultan de Fès était loin, tout au plus une référence culturelle; *l'amīr* de

(180) R.Ciasca., "Un centro marrochino del traffico genoveso nel Medioevo", *Revista internazionale di Scienze Sociali*, 1935, pp. 443-467.

(181) *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. VIII, pp. 52-53. Droits de douane et participation au commerce d'Arguin sont des avantages que D. Manoel retire à 'Abd ar-Rahmān en 1500.

(182) Les règlements coutumiers donnés, ou plutôt confirmés par Yaḥyā u Ta'fuft peuvent en donner une idée. Ils évoquent les lois germaniques du haut Moyen Age européen: *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. LV, pp. 316-320 et LVI, pp. 326--327.

(183) A.N.T.T., *Nucleo antigo*, maço 871, n° 124: "o dito regedor e os mouros todos da cidade estam de vos Diego Dazambuja escamdalizados..aveemos por bem que vos nam estes hy mais. e que vos Diego Dazambuja vos pases a castello Reall para estardes hy com vosa capitanya e regememto que vos temos dado".

Marrakech, de l'autorité duquel Safi s'était affranchie, ne pouvait prétendre sérieusement l'y rétablir, même s'il tentait de contrôler des tribus qui vivaient entre les deux cités. Les Sa'adiens étaient presque des inconnus. S'il existait bien un attachement aux lois et aux valeurs de l'Islam, une conscience de l'appartenance à une communauté musulmane, on ne peut imaginer à cette époque un sentiment national qui aurait été plus fort que les intérêts de groupes restreints. Yaḥyā aurait difficilement pu être un patriote, au sens où nous l'entendons.

Son comportement comme chef dénoncé par ses adversaires ne semble guère avoir été différent de celui de ses contemporains. Il est parvenu au pouvoir en poignardant le détenteur légal, et il lui est arrivé de se débarrasser par le meurtre de gens qui s'opposaient à lui. Il a profité de sa position pour extorquer de l'argent et des biens de toute sorte à eux qui lui étaient soumis[184]. Il a pillé ceux qui ne l'étaient pas. Mais dans la société marocaine et dans la portugaise, on était d'avis que l'exercice du pouvoir devait rapporter[185], ne serait-ce que pour être en mesure de redistribuer de la richesse en particulier sur ceux qui étaient au service d'un puissant.

Si on ne sait pas comment il a conçu sa fonction de 1510 à 1514, on a quelques données pour la période de 1516-1518. Il apparaît là préoccupé de faire régner la paix et de préserver les populations de Dukkāla des effets destructeurs de la présence d'une armée adverse. Sans aller jusqu'à une soumission, il a fait des concessions importantes au Waṭṭaside: des gestes de bonne volonté demandés par ses administrés. Le souci de leur sécurité matérielle qu'il manifeste, traduit une solidarité effective. Naturellement il agit dans son propre intérêt politique, mais en prenant des risques[186]. Plus intéressante est la défense des Musulmans contre les abus des Portugais de Safi. Il est vrai, peut-on dire, qu'il en dénonce d'autant plus facilement les auteurs qu'ils lui sont défavorables, et que des gens qui lui sont proches en ont été victimes. Néanmoins on perçoit dans sa protestation l'expression d'une dignité blessée. Les attentats contre la vie et la liberté de Musulmans sont une rupture du pacte par lequel ils ont accepté l'autorité d'un roi chrétien. Celui-ci s'est engagé à les protéger. Après bien d'autres[187], Yaḥyā s'élève contre ce qui est intolérable. N'a-t-il pas lui-même en 1512 relâché les prisonniers qu'il avait faits, leur évitant ainsi l'esclavage?

---

(184) Dans bien des cas, les gens lui font des cadeaux pour obtenir de meilleures conditions que s'ils traitaient avec les Portugais. Exemple: *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. LXII, p. 360.

(185) Ibn Khaldūn ne dit-il pas: "On peut tirer subsistance et profit du prélèvement qu'on opère sur ceux d'autrui en se les appropriant selon les règles, c'est ce qu'on appelle les impôts (*maghram*) et les taxes (*jibāya*). (*Discours sur l'Histoire universelle Al-Muqaddima*, trad. V. MONTEIL, t. II, p. 788).

(186) Jean Léon L'Africain qui connait bien les réalités de son pays, est compréhensif pour des gestes de soumission dictés par la nécessité. Il a vu emmener enchaîné un vieillard, chef d'un des partis d'al-Madina al Gharbiyya, qui avait conseillé à la population de verser un tribut aux Portugais, et en a eu pitié: "Le pauvre homme avait été dans l'obligation d'agir come il l'avait fait, si l'on considère qu'il vaut mieux payer le tribut que perdre des biens et sacrifier des vies humaines" (p. 122).

(187) Voir par exemple *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc XVII, p. 84, doc. XXXIII, p. 182, doc. XXXIX, p. 236. Plaintes des Sharqiyya, de gens de Safi et de Massa sur des rapts et ventes de personnes.

D. Manoel l'avait chargé d'obtenir une levée régulière des impôts, dont ses finances avaient un besoin croissant. Pour cette tâche, la paix était nécessaire[188]. Elle limitait les occasions de fructueuses razzias, auxquelles il avait lui-même participé antérieurement. Il suscitait ainsi l'hostilité de la soldatesque portugaise habituée à la rapine, et de plus en plus tentée d'y recourir car elle n'était pas payée régulièrement. Selon l'accord conclu entre les Portugais et leurs alliés sur le partage du butin de guerre, les captifs revenaient aux Chrétiens et le reste aux Musulmans. Ceux-ci ne pouvaient en effet, selon leur loi, vendre comme esclaves d'autres Musulmans[189]. Tant que la marche des opérations a permis de remporter des victoires et d'avoir des captifs, les Portugais ont été satisfaits car les ventes d'esclaves ou les rançons étaient une excellente source de profits[190]. Mais on avait compris à Lisbonne que la réduction de gens en esclavage provoquait l'hostilité à la présence chrétienne et on l'avait interdite en 1516, comme il a été dit plus haut. De ce fait, les Portugais étaient privés de revenus importants d'autant que la paix et la soumission des tribus ôtaient le prétexte à des expéditions punitives contre des rebelles qui auraient pu, à la rigueur, justifier leur vente[191]. Ils étaient d'autant plus mécontents que Yaḥyā, lui, continuait à faire des profits. Il pouvait garder le bétail, les biens matériels pris dans les combats; les vaincus lui faisaient des cadeaux pour obtenir de meilleures conditions et il prenait une partie des redevances en nature des tribus soumises.

Les raisons de l'opposition des Portugais sont claires, celles des Juifs le sont moins. Toutefois on peut risquer une hypothèse. Des documents postérieurs attestent qu'Ibrāhīm ben Zamīrū a joué un rôle d'intermédiaire dans le rachat de prisonniers portugais et qu'il a su en tirer profit[192]. Il est peu probable, qu'il ait été aussi rédempteur, *alfaqueque* (*al-fakkāk*), pour des prisonniers musulmans. Par contre la vente aux enchères (*leilao*) des captifs d'une razzia à Safi pouvait être l'occasion pour lui et ses riches associés d'intervenir. Seuls des gens fortunés pouvaient acheter les notables estimés aux plus hauts prix[193] ou un grand nombre de "têtes". Or dans Safi, les plus grandes fortunes étaient celles de ces hommes d'affaires juifs. Qu'ils aient acheté directement ou, plus probablement, prêté à des Portugais, on peut penser qu'ils étaient

(188) Aux yeux de Góis, chroniqueur officiel, le plus grand mérite de Yaḥyā ū Tā'fuft est d'avoir fait payer au roi D. Manoel des tributs importants qu'il énumère avec complaisance: "Iheabentafuf a été le principal artisan des grands profits que cette ville a rapportés au roi". D. de Góis /R. Ricard., III-14, pp. 74-75.

(189) D. de Góis /R. Ricard., III-50, p. 121 et III-54, p. 131.

(190) Les données sur ce point sont très abondantes dans la chronique de Bernardo Rodrigues: *Anais de Arzila* et dans les *Sources Inédites.*

(191) Jusqu'au début de ce siècle, le Sultān lui-même a fait vendre des rebelles sur des souks.

(192) *S.I.H.M., Portugal,* t. II-1, doc. LXXXII, p. 327-328. Des prisonniers portugais se plaignent de ses manoeuvres qui ont eu pour résultat de faire monter le prix des rançons, et signalent qu'il a profité de ses conversations avec le Sharif pour faire des affaires.

(193) *S.I.H.M., Portugal,* t. II-1, doc. XXII, pp. 79-81: Alvaro do Cadaval a acheté en s'associant à un autre Portugais et deux Juifs, un marabout capturé en Shawiyya. Comme il est question de le libérer, sur intervention de Yaḥyā u Ta'fuft, il écrit au roi et le supplie de lui laisser le bénéfice de son opération.

intéressés à cette spéculation[194]. Ce serait une autre raison de la véhémente dénonciation par Ibrāhīm ben Zamīrū de la décision prise par Yaḥyā de libérer des captifs[195]. Il est bien possible aussi que les mêmes marchands aient racheté d'autres prises si elles venaient à être vendues.

Depuis 1512-1514, le rapport de forces avait changé. Les Hinṭāta apparaissaient affaiblis, pris entre le sultan waṭṭaside et les Sa'adiens. Ceux-ci, qui les avaient secourus, s'introduisaient dans leur domaine, en montagne et en plaine. Mawlāy Muḥammad avait repris l'intiative, stimulé certainement par sa victoire de la Mamora. Les adversaires des Portugais et de leurs alliés n'étaient plus des tribus et un *amīr* aux moyens limités. La présence militaire waṭṭaside et sa'adienne s'accompagnait d'une action politique qui, naturellement au Maroc, prenait un caractère religieux: des *fuqarā'* allaient rappeler aux tribus leurs devoirs de Musulmans. Dans le contexte du *jihad*, demeurer sous l'autorité chrétienne devenait de plus en plus difficile, même pour obtenir la paix et la sécurité, puisque les Portugais n'avaient plus la supériorité militaire. Comme les sanctions étaient de moins en moins à craindre, les désobéissances se multipliaient. La crainte de la disette exacerbait la tension. Les tribus dans le désarroi hésitaient, louvoyaient, devaient se soumettre momentanément ou fuir. On a de multiples exemples d'égoïsme de groupe, d'opportunisme le plus cynique. Cette situation offrait aussi des occasions de règlement de compte. Tout ceci explique peut-être qu'il ait été facile d'armer le bras de notables 'Abda pour éliminer Yaḥyā u Ta'fuft que les Hinṭāta et les Sa'adiens, pour lors alliés considéraient comme leur plus dangereux adversaire, un rival sur le terrain pour le contrôle des populations. Il ne fait aucun doute qu'il a succombé dans la lutte qu'il menait depuis longtemps contre les *amīr-s* Hinṭāta.

A ce moment, il se trouvait affaibli, car le roi était loin et, au surplus, ne voulait ni ne pouvait donner tort au capitaine de Safi. Celui d'Azemmour lui était favorable, mais se trouvait également éloigné. Il ne pouvait plus compter que sur des tribus d'une fidélité douteuse, car elles sentaient le vent tourner. Leur matérialisme, le réalisme politique dont elles faisaient preuve en toutes circonstances, est bien illustré dans le récit de Góis, comme en maintes circonstances. De plus, celles sur lesquelles les Portugais et Yaḥyā avaient cru pouvoir s'appuyer semblent avoir été, dès le départ, dans une position d'infériorité, en situation défensive, et c'est peut-être là une autre cause d'échec.

Une lutte déjà ancienne opposait des tribus arabes de tradition guerrière pour la domination de la Dukkāla. La situation vers 1500 reflétait une évolution vers des regroupements géographiques comme l'indiquent les noms d'usage courant: Occidentaux (Gharbiyya) et Orientaux (Sharqiyya). Il semble que les groupes proches du littoral, 'Abda et Gharbiyya, subissaient la pression de ceux de l'intérieur moins

(194) Un autre indice peut être relevé dans la lettre des gens de Māssa au roi D. Manoel en 1510, encore que peu probant, puisqu'il s'agit d'un captif juif et que le "ben Zamīrūn" dont il est question n'est sans doute pas le rabbin. *S.I.H.M., Portugal*, t. I, doc. XXXIX, p. 237, (trad. pp. 244-245).

(195) Il semble qu'il majore leur nombre pour grossir la faute: il parle d'abord de 300 (doc. LXII, p. 360) puis de 500 (doc. CXXII, p. 623), alors qu'un autre témoignage donne le chiffre de 184 (doc. LXIII, p. 362).

favorisés économiquement. Une rivalité un peu comparable opposait Safi et al-Madīna al-Gharbiyya[196]. Tout naturellement, les Portugais ont fait alliance avec les premiers, ceux qui avaient besoin d'eux. On peut se demander s'ils ne se sont pas heurtés à une coalition de laissés pour compte et de pouvoirs dont le siège était dans l'intérieur des terres et qui cherchaient à tirer profit de l'activité croissante de la bande côtière. Dans une sorte de revanche, Hinṭāta, Waṭṭasides et Sa'adiens réunis provisoirement sous la bannière du *jihād* ont vaincu les "Arabes impies et rebelles" alliés aux Chrétiens[197], avant de se diviser et de s'affronter quelques années plus tard.

Si, pour des raisons qu'on a essayé d'exposer, qui tiennent à son milieu, à son éducation, aux circonstances, à ses expériences en politique, Yaḥyā a cru possible de se tailler un domaine propre, il a échoué devant l'accumulation des obstacles. Non seulement il a rencontré des résistances croissantes chez les Musulmans, mais il n'a pas été soutenu par l'élément militaire portugais qui se méfiait de lui et qui lui en a voulu de le priver des profits de la guerre. Il s'est probablenent exagéré le rôle des Juifs comme fauteurs de complots destinés à le perdre. Néanmoins certains d'entre eux, surtout Ibrāhīm ben Zamīrū, ont très mal vu le pouvoir qu'il avait. Sa fonction privait le rabbin d'un rôle d'intermédiaire qu'il jouait en 1510 et qu'il a pu jouer à nouveau en 1518[198]. Yaḥyā avait espéré grandir à l'ombre de Safi, utiliser le pouvoir chrétien comme tremplin pour parvenir. Peut-être, dans un premier temps, songeait-il à s'affranchir de cette tutelle une fois devenu assez fort, encore n'est-ce pas certain. Dans un deuxième temps, il semble s'être tenu à l'exécution de la politique nouvelle définie par D. Manoel, qui le satisfaisait probablement et qu'il avait peut-être inspirée, mais aussi, semble-t-il par fidélité personnelle à un homme à qui il était reconnaissant.

L'échec de Yaḥyā a été aussi celui d'un projet politique ambitieux du roi de Portugal. N'ayant pas les moyens d'une conquête, d'une domination directe, il voulait être le suzerain de princes africains ou indiens, quelle que fût leur religion, s'en faire des alliés contre d'autres dominations afin de garder le contrôle des profits du commerce[199]. Or non seulement il a rencontré des résistances plus fortes que celles qui étaient prévisibles, mais il n'a pas été soutenu par ceux qui devaient l'appuyer.

---

(196) On en trouve les manifestations dans les documents des *Sources Inédites*. Les gens d'al-Madina sont hostiles à 'Abd ar-Rahmān (doc. XVII, p. 81); ils sont à la tête de la coalition qui assiége Safi (doc. XLVI, p. 281); ils refusent de se soumettre aux Portugais...

(197) Mawlāy Muḥammad al-Waṭṭasi est allé demander l'intercession des saints ermites du Djebel Lakhdar et prier dans "l'intention d'aider le peuple du Duccala, de le libérer des Arabes impies et rebelles et aussi de nos farouches ennemis les Chrétiens" (Jean Léon L'Africain, p. 129).

(198) En juillet 1518, quelques mois après la mort de Yaḥyā, Nuno Mascarenhas écrivait au roi qu'il avait fait participer le "rabbin Abrahām" aux négociations avec les Awlād 'Amrān, à leur demande, parce qu'au temps de Nuno Fernandes, il était en très bon terme avec eux. Et celui-ci est effectivement allé à leurs douars négocier avec eux (*S.I.H.M., Portugal*, t. II-1, doc. LIV, pp. 208 et 211).

(199) L.F. Thomaz., "L'idée impériale manueline", *La Découverte, le Portugal et l'Europe. Actes du colloque de Paris, 26, 27, 28 mai 1988)*, 1990, pp. 35-103.

D. Manoel et Yaḥyā avaient des intérêts convergents, au moins sur certains plans. Ils avaient aussi des ambitions à leur mesure. Elles ont été déçues.

Bernard Rosenberger
Université de Vincennes, Paris

ملخص

هذه قراءة متأنية مدققة في سيرة القائد يحيى وتاعفوفت منذ تاريخ ظهوره على مسرح الأحداث سنة 1508 إلى تاريخ مقتله سنة 1518 تبدو من خلالها شخصيته من تلك الشخصيات التي لا سبيل إلى إرسال التصنيفات القطعية بشأنها فلقد تصرفت البيئة والزمان بيحيى وتاعفوفت أكثر مما تصرف هو بهما ؛ وذلك لأن السلطة المركزية في المغرب كانت يومئذ مفككة الأوصال والصراعات القبلية على أشدها مما ساعد البرتغاليين على احتلال ثغور دكالة وعبدة وجعلهم يلعبون على أوتار المنافسات بين الأفراد والجماعات لإرساء محاولاتهم الاستعمارية المهزوزة. فهكذا وجد يحيى وتاعفوفت نفسه ملزماً بالتعامل معهم والاستعانة بهم على خصومه في وقت لم يكن فيه التحالف مع نصارى الأندلس لا من الأمور الغابرة حتى تنسى ولا من الأمور الغريبة حتى تثير الغرائز. ولذلك لا داعي من باب الرصانة العلمية إلى التحامل على هذا القائد ورميه بالنعوت القبيحة.

Hespéris-Tamuda, Vol. XXXI (1993),pp. 61-75.

DON ET THEATRALITE
REFLEXION SUR LE RITUEL DU DON (HADIYYA) OFFERT AU SULTAN AU XIX^e SIECLE

Rahma BOURQIA

Comment décrire et conceptualiser la société marocaine du XIX^e siècle?[1] Les notions de crise et de réforme, qui reviennent souvent dans les écrits historiques, pour décrire la société marocaine du XIX^e siècle, ne pourraient fonctionner comme des notions analytiques sans soulever quelques remarques d'ordre épistémologique.[2]

Le terme de crise (*'azma*) se réfère à un état pathologique auquel on pourrait éventuellement remédier par l'instauration d'un état sain, alors que celui de réforme (*'islāḥ*) se réfère à la normativité évoquant l'existence d'une référence ou d'un modèle. Les deux termes appartiennent donc au registre du normatif érigeant la société occidentale comme point de référence et faisant subir à la société marocaine l'examen de la comparaison.

Devant ce constat, les questions qui se posent à l'historien sont à la fois épistémologiques et théoriques: comment repenser ces notions et analyser la société marocaine dans sa logique spécifique et dans sa dynamique interne, en dehors de la logique normative?

On ne pourrait atteindre un tel objectif qu'en optant pour une démarche qui, à la fois, interrogerait ces notions à la lumière des données historiques, et tenterait une analyse de la logique interne de la société, de sa structuration, de ses ajustements avec les forces externes et conjoncturelles, et du changement auxquels cette structuration s'expose à travers les étapes de l'histoire.

---

(1) Cet article est une version remaniée d'une communication présentée au colloque, " Reform, Crisis and Everyday Life in XIXth Century Morocco", Université de Harvard, Novembre 1989.

(2) Des réformes entreprises par le Makhzen au XIX^e siècle, ont été examinées lors d'un colloque organisé par la Faculté des Lettres de Rabat. Voir: *Al-islāḥ wal mujtama 'al maghribi fī-l-qarn tāsi' 'ashar*, Kuliyāt al-ādāb, Rabat, 1988.

Les grands bouleversements qu'a connus la société marocaine du XIX^{e} siècle ainsi que les changements qui s'ensuivirent, et qui eurent un impact sur l'organisation de la société et du pouvoir, ont été décrits et examinés par les historiens.[3] A l'échelle du pouvoir central (Makhzen), la menace extérieure et l'occupation de l'Algérie ont déclenché une prise de conscience de la territorialité qui s'est manifestée à travers le nombre des expéditions (*ḥarka*) qu'a connues le règne du sultan Hassan I, et par l'effort effectué par celui-ci afin d'intégrer les chefs locaux (qā'id) dans ce qu'on pourrait appeler le système makhzénien. L'histoire d'une résistance manifeste à la menace extérieure, et la tendance nationaliste qu'elle a provoquée, ont fait l'objet de plusieurs recherches historiques. Toutefois, ce qui reste peut-être à explorer, c'est l'histoire d'une résistance souterraine que l'on pourrait repérer au niveau des rituels, des symboles et des signes.[4] Il s'agit de voir comment un système de pouvoir mis à l'épreuve par une agression qui menace son devenir, tente de puiser dans tous les registres, y compris celui du symbolique, des éléments pour se préserver. Parmi les signes souterrains de cette résistance durant la deuxième moitié du XIX^{e} siècle, on retrouve l'inflation des rituels protocolaires. En fait, ces rituels ont toujours accompagné l'exercice du pouvoir. Les cérémonies rituelles de la Cour ont toujours rappelé avec insistance la présence de l'Etat et ont démontré la volonté du pouvoir de s'imposer par le signe. Mais durant le XIX^{e} siècle, ils sont mis en avant à travers une démonstration des signes et des symboles de pouvoir, pour fonctionner en tant que stratégie d'ajustement imposée par une conjoncture historique. A travers ce fait, se réalise la rencontre du structurel et du conjoncturel. Ne constate-t-on pas que tout au long de l'histoire de l'Islam il y eut des moments où on a assisté à une certaine redondance des rites de pouvoir? Si une telle constatation est possible, comment l'interpréter? Est-elle un signe de prospérité ou de décadence?

Dans l'histoire de L'Islam, l'époque abbasside, apogée, mais aussi commencement du déclin de la civilisation musulmane, avait connu une exagération des cérémonies de la Cour, qui a coïncidé avec le développement d'une société arabe ayant atteint un degré avancé de structuration sociale et de différenciation de pouvoir; un fait qui inciterait peut-être à méditer l'histoire des rituels de pouvoir dans la société arabo-musulmane et leur rapport avec l'apogée et le déclin.

Ibn Khaldūn a déjà montré que les signes de civilisation et de richesse (*taraf*) étaient aussi signes de décadence. Dans son optique, n'est ce pas la vie urbaine et tout

(3) Plusieures études ont été réalisées dans ce sens. Voir: A.Tawfīq., *Al-mujtama' al-maghribī fī-l-qarn tāsi' 'ashar: Inultāne*, 2 vol. Dar an-Nashr, 1978. A.Mouden., *Ishām fī dirāsati al'alāqa bayna al-mujtama 'al-qarawī wa dawla fi maghribi qarn tāsi' 'ashar: qabā'il Ināwn wal makhzen* (1873-1902), Thèse de D.E.S soutenu à la Faculté des Lettres, Rabat, 1984. A.Mḥamdi., *As-Sulta wal mujtama' fi al-maghrib: namūdhaj Ayt Bā 'Amrān*, Casablanca, Toubkal, 1989. M.El Harras., *al qabīla wa as-sulta, al binyāt al ijtimā'iya fī shamali al-maghrib*. Rabat, CNCPRST, 1988. R.Bourqia., *As-Sulta wa ad-dawla wal mujtama'*, Liban, Dar Aṭṭalia', 1991. La question a été aussi développée par l'auteur dans un autre travail. Voir R.Bourqia, *The State and Rural Society. Zemmour and Zayan in 19th and 20th centuries Morocco,* Ph. D. Thesis, Manchester University, 1987.

(4) L'oeuvre la plus importante qui a essayé de conceptualiser l'histoire du nationalisme marocain reste celle de A. Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*. Paris, Maspéro, 1977.

ce qu'elle entraîne comme pompe qui provoque la décadence et la chute d'une dynastie?[5]

En fait, le but de cet article n'est point d'exposer les péripéties de l'histoire musulmane, ni de discuter la théorie khaldunienne, mais de mener une réfexion sur le rituel du don (*hadiyya*), offert au sultan par les représentants des villes et des tribus, et sur certains procédés symboliques qui renforcent, par la répétition, le système politique marocain.

Une telle tentative ne saurait se limiter à l'usage de la méthode historique. Le passage à travers d'autres champs du savoir des sciences sociales s'avère nécessaire, d'autant plus que le phénomène du don a constitué un thème quasi-exclusif de la littérature anthropologique. Cependant, l'apport de la recherche historique, qui se base sur les données du document d'archives, pourrait éventuellement contribuer à approfondir la réflexion sur la nature de l'échange dans un moment historique donné, au sein d'un rapport de pouvoir, et de dégager la spécificité de chaque société quant à la fonction et à la signification du don.[6]

I. DON, THEATRALITE ET CONSENSUS

Durant les fêtes religieuses, il était de coutume de voir les représentants des tribus et des villes arriver au palais du sultan pour lui offrir des dons. A. Bernard écrit à ce propos: "La cérémonie de la hedya est celle où le sultan reçoit les tributs qu'on lui apporte; les troupes forment un vaste carré; les porteurs de la hedya se placent sur plusieurs rangs, portant des cadeaux en nature et des caisses pleines d'argent. Le sultan sort avec le cérémonial habituel et se fait présenter successivement les délégués; devant chaque groupe se répètent les acclamations; *Allah ibarak amer Sidi*! Les cadeaux enlevés, les cavaliers qui précèdent le sultan font demi-tour et poussent une acclamation formidable, le canon tonne et le souverain rentre chez lui".[7] Les descriptions des historiens marocains fournissent plus de détails. Ibn Zaydān, chroniqueur de la dynastie 'alawite, écrit à ce propos: "La veille de la rencontre [des représentants avec le sultan], le don est transporté vers la cour, suivi de celui qui offre. On le fait sortir du coffre pour l'exposer juste devant le donneur dans le lieu où le sultan va s'installer... Puis le sultan arrive ... le don lui est présenté, il l'accepte et chacun regagne son chemin".[8]

Dans un autre ouvrage, Ibn Zaydān livre plus de précisions sur les étapes rituelles de la présentation des dons: "le lendemain de la fête, après la prière de l'après-midi, les délégations commencent à offrir leurs dons à son auguste personne. Chaque

(5) Voir A. Ibn Khaldūn., *Al-muqaddima*, 3 vol., Paris, Edition Quatremére, Dupart, 1858

(6) voir I.Morris ., "*Gift and commodity in archaic Greece*", Man, 1986, vol, 21, pp. 1-17

(7) A. Bernard, *Le Maroc*, 7e édition, Paris, Librairie Félix Lacan, 1922, p. 251.

(8) A. Ibn Zaydān., *Ithāf a 'lām nās fī akhbār ḥādirat maknās*. Rabat, Al-matba'a al-watanya, 1930, Vol. 2, p. 534.

jour est consacré à un groupe, suivant la coutume. Le *qā'id du meshwār* présente à son auguste personne une liste de noms de gouverneurs qui présentent leurs dons ce jour là, en en spécifiant la nature quantitative et qualitative. Le sultan est sur son cheval, un parasol est dressé au-dessus de sa tête, et le convoi royal se présente comme aux moments des prières et des fêtes religieuses. Lorsque le sultan arrive au *meshwār*, il le trouve plein de délégations qui viennent offrir leurs dons à sa précieuse majesté ... Chacun offre ce qu'il a apporté, et le sultan prie pour que Dieu le rembourse. Tout se passe ainsi jusqu'au septième jour de fête ..."[9]

D'après ces descriptions, la cérémonie du don se situe dans un temps et un espace. Le temps, c'est celui des fêtes religieuses où la cérémonie fait durer le temps de la fête pour en prendre le dessus. C'est ainsi que les sept jours qui succèdent à la fête religieuse, constituent un moment intense durant lequel s'effectue la rencontre solennelle du sultan avec ses sujets. Quant à l'espace, c'est celui de la cour royale. La veille de la cérémonie du don, les préparatifs commencent avec une nouvelle organisation de l'espace royal. Après cela les délégations arrivent au palais avec leurs offrandes.

Ces descriptions ont aussi relevé les détails de ces préparatifs rappelant celles qui annoncent un spectacle. La cour royale est préparée dans une ambiance festive en vue de la cérémonie qui devient un spectacle où l'acteur et le spectateur se confondent.

A travers les séquences et les détails du rituel, tels que l'apparition majestueuse du sultan dans l'enceinte royale, la démonstration des symboles et des signes de pouvoir, l'ambiance du faste, le temps de la fête et la Cour qui impressionne, on découvre que la cérémonie du don est un spectacle théâtral que le Makhzen se donne à lui-même pour admirer et faire admirer sa propre image.

Le faste et l'aspect pompeux de la cérémonie ont impressionné les spectateurs, tels que les missionnaires et les historiographes qui ont rapporté des impressions nombreuses et éloquentes. W.Harris par exemple a profité de son passage à la Cour, durant le règne de Hassan I, pour remarquer l'aspect pompeux de la scène qui accompagne la réception des représentants des pays étrangers et qui lui rappelle celle de la *hadiyya*. Il écrit à ce propos: "The reception of foreign envoys by the sultan formed a peageant of much magnificence. Only a very few years later the whole formality was changed, and the representatives of governments of Europe were no longer received as vassals bringing tribute... In fact, the whole traditional ceremony was based upon the reception of vassals and the offring of tribute."[10]

Le soin avec lequel se prépare la présentation de la scène donne un sens particulier au don. Le choix du temps et de l'espace, l'organisation du cérémonial, l'emplacement du sultan au milieu de la scène, des ministres et des représentants de tribus, le parasol royal, les chevaux sellés et les coups de canons, sont autant d'éléments

(9) A.Ibn Zaydān., *Al'izzu wa as-ṣawla fī ma'ālim nuẓūm ad-dawla*, Rabat. Al-matba'a al-malakyya, 1962, vol. 1 p. 170.

(10) W. Harris, *Morocco that was*, London, Eland Books, 1921. p. 4.

destinés à former une scène fantastique qui ritualise une manière de gouverner une société. Le cérémonial devient une démonstration de prestige, révèlant ainsi un pouvoir qui se perpétue à travers un culte du prestige. Ce n'est pas par hasard qu'Ibn Zaydān, historiographe de la dynastie ʻalawite, a intitulé son ouvrage consacré à la description du protocole royal "Prestige et Pouvoir" (*al 'izzu was ṣawla*). Le livre est une description du rituel et en est aussi l'apologie. L'auteur donne des précisions sur l'intitulé de son livre: "J'ai intitulé ce livre "Prestige et pouvoir"... parce que nos sultans que Dieu sanctifie leurs âmes...ont suivi dans leur vie des régles et des méthodes strictes en accord avec la loi islamique; c'est une politique qui combine le prestige et le pouvoir..."[11]

Le Makhzen développe le culte du prestige. Celui-ci devient, par conséquent, une valeur qu'il monopolise. Cependant, ce prestige ne pourrait être monopolisé que s'il est reconnu par la société comme étant une valeur. On pourrait constater qu'au sein de la culture et de la société marocaines, en milieu citadin comme en milieu rural, le faste avec lequel est célébré une fête est toujours une occasion pour procéder à une réorganisation du monopole du prestige. La fête sociale est toujours, pour un individu ou une famille, un moment pour investir un capital social qui rehausse son statut. C'est dans ce sens que l'on pourrait dire que la fête du don reproduit au sommet, et dans une atmosphère grandiose, la fête sociale d'où elle tire des ingrédients symboliques. Les cérémonies du don se répétent chaque fois qu'il y a une fête religieuse. Cette répétition, ainsi que le faste qui l'accompagne, font qu'il y a au sommet de la hiérarchie sociale (Makhzen) une monopolisation du prestige.

Durant les déplacements en *ḥarka*, et si le convoi est surpris par une fête religieuse alors qu'il traverse l'espace des tribus, le sultan reçoit aussi des dons. Autrement dit, les déplacements n'empêchent en aucun cas le déroulement de la cérémonie. Lorsque le don est impressionnant, il est exposé au regard du public, formé par les membres du convoi qui accompagnent le sultan et par les tribus dont l'espace est traversé par la *ḥarka*. Tel fut le cas, à titre d'exemple, de ce don offert par la reine Victoria d'Angleterre au sultan Hassan I et qui consistait en un éléphant. Ce dernier fut exposé aux regards curieux des tribus Zemmūr pour les épater. L'historien al-Mashrafī en décrit la scène et le spectacle: "Ce fut un don offert par la reine d'Angleterre. Il fut amené des pays de l'Inde et il arriva, alors que notre Seigneur était à Sidi Allal Bahrawī chez les Zemmūr. Il fut sellé, et son dresseur lui faisait faire ce qu'il a appris à exécuter, tels que manger à sa manière, boire et nager. Lorsque l'éléphant fut placé en face du sultan, il commença à baiser le sol avec sa trompe. En saluant, il présenta allégeance [au sultan]. Les gens furent impressionnés par cet éléphant".[12] La cérémonie de la présentation de ce don fantastique s'est terminée avec des coups de canons[13] . Des poèmes et des écrits en prose furent rédigés par les *fuqaha* sur les qualités de ce don

(11) Ibn Zaydān, *al'izzu wa ṣawla.* ,op. cit., p. 5.

(12) M.Mashrafī, (mort en 1917), *Al-Ḥulal al-bahiyya fi mulūk addawla al 'alawiyya*, manuscrit, Khizāna Ḥassaniyya, n°. 109, p. 307.

(13) Ibn Zaydān, *Itḥāf.* op. cit., vol. 2, p. 355.

exceptionnel que la mémoire des historiens a scrupuleusement enregistré[14] . Le côté étrange et merveilleux de l'éléphant et de son dresseur indien ajoutait de l'extravagance à ce don unique; la cérémonie de sa remise au sultan fut une occasion spectaculaire que le makhzen n'a pas laissé échapper pour l'exposer aux regards. La cérémonie du don est donc une manifestation sociale grandiose.

L'organisation de l'espace, ainsi que la mise en scène du cérémonial représentent un microcosme où se résume la hiérarchie sociale. Le rituel de la *hadiyya* individualise le pouvoir et indique à chaque acteur son statut. Le don est un acte de dramatisation, on y représente la société avec sa pyramide et ses ordres. A travers la cérémonie du don, les rapports hiérarchiques sont théâtralisés[15] .

Le sultan, qui est le pôle du système politique et de la société, ainsi que le qā'id qui est dépendant du Makhzen, sont projetés comme tels dans la scène que crée l'atmosphère de *hadiyya*. Ces dons sont offerts au sultan par les représentants des villes et par les qā'id-s au nom de leur ville ou de leur tribu[16]. Le moment de la *hadiyya* est aussi un moment pour ces représentants des villes et des tribus de présenter leur allégeance au sultan.

L'espace de la cérémonie devient un microcosme social qui met en mouvement, dans une ambiance de fête, des croyances et des symboles dont est animée la société elle-même. Offrir des dons est un fait qui est pratiqué durant les fêtes de mariage et autres célébrations. Mais la théâtralité et le prestige de cette cérémonie unique qui a lieu au sein de la Cour du sultan reproduisent, par les signes, les symboles, et les images, un rapport hiérarchique où le pouvoir makhzénien se maintient et se consolide. La fête, la scène, les gestes et les formules (*Allah ibārak fī 'amer sīdī*) accentuent "la vivacité des images et des symboles", et créent ce que Goffman appelle "la gestion des impressions"[17] . Le rite du don est donc un renouvellement constant des hiérarchies. La cérémonie crée une situation sociale qui contribue à rendre permanente une configuration et une structure de pouvoir.

Lorsque le qā'id arrive à la Cour pour présenter son don, il est coupé de son espace d'origine, il est loin de ses "frères", et de ses attaches tribales. Il se trouve enfermé et emprisonné symboliquement dans la cour royale où il se sent étranger. Le rituel crée donc un cadre situationnel qui diminue le statut du qā'id, lui fait prendre

---

(14) Ibn Ẓaydān raconte que le sultan a ordonné à quelques fuqaha de composer des poèmes et de rédiger des écrits en prose sur les qualités de cet éléphant. Le plus connu des écrits est celui du faqīh 'Abdelwahid ibn al- Mawwāz; voir Ibn Zaydān. *Itḥāf*. op. cit., vol. 2, p. 357.

(15) La théâtralité des symboles de pouvoir a été étudié par C. Geertz, Negara. *The theatre stade in nineteenth century Bali*, Princeton University Press, 1980.

(16) Sur la fonction et le rôle des qā'id-s voir: R. Bourqia, "La caïdalité chez les tribus Zemmour au XIX^e^ siècle" *Bulletin Economique et Social du Maroc*, 1988, pp. 131-140. A.el Moudden., "Pouvoir caïdal et makhzen au Maroc à la fin du XIX^e^ siècle: le cas de l'Ināwen". *Bulletin Economique et Social du Maroc*. 1988, pp. 141-155.

(17) E. Goffman, *The presentation of self in everyday life*. Penguin Books, London, 1959, p. 212.

davantage conscience de son rang, met en valeur celui du sultan, et démontre la grandeur du Makhzen.

C'est cette étrangeté dans la cour royale que certains qā'id-s essaient d'éviter. Lorsque le qa'id est assez important dans sa région et lorsqu'il rassemble sous son commandement un certain nombre de tribus, il se sent suffisamment important pour ne pas y assister. Tel fut le cas de Mohā Uḥammū az-Zayāni qui s'arrangeait toujours pour envoyer l'un de ses fils ou son neveu le représenter auprès du sultan, pour éviter une rencontre qui lui rappelle son rang[18]. Dans une lettre, le sultan lui écrit qu'il avait bien reçu le cheval comme don, et qu'il acceptait ses excuses[19].

Bien que le grand qā'id, qui se distingue du petit qā'id par sa force, son autorité, l'ampleur de son commandement, trouve des subterfuges pour échapper à la rencontre avec le sultan, il essaie malgré tout de préserver l'estime de ce dernier. Il n'envoie pas n'importe qui pour le représenter à la Cour. En général, un proche parent accompagné d'une importante délégation; des chevaux, des dons et un éloquent message écrit sont envoyés au sultan. Moḥa Uḥammu délègue son fils, ou son neveu, ou son frère, ou encore son ami l'*amīn* Shbuki pour le représenter aux festivités de la *hadiyya*. Les qualités de ses envoyés sont mentionnées dans la missive qu'il adresse au sultan. Celui-ci les souligne à son tour dans ses réponses. Ce fragment d'une lettre sultanienne adressée à Moḥā Uḥammū montre bien ce fait: "... Nous avons reçu ta lettre nous informant que tu as envoyé à notre personne chérifienne ton frère qui va te représenter dans toutes les affaires te concernant, en raison des qualités qui le distinguent de tes autres frères..."[20].

Le cas de Moḥā Uḥammū ne constitue nullement la régle. Celle-ci veut que tout *qā'id* se présente en personne à la Cour avec son don. Le fait de s'en abstenir reste, malgré tout, réservé à ceux qui, par la violence et la ruse, sont maîtres chez eux, et dont le pouvoir local évince par son prestige celui du sultan.

On pourrait dire que de ce rituel théâtral du don, le pouvoir makhzénien "tire la conviction de sa présence " et la configuration de son prestige. Le pouvoir est à son comble lorsqu'il devient théâtral. Soulignons, toutefois, l'ambiguïté qui entoure l'exhibition de cette théâtralité. Celle-ci est signe de prestige mais aussi de résistance, qui nous pousse à répéter ce que J.Duvignaud a dit à propos du théâtre: "on dirait que la société recourt au théâtre chaque fois qu'elle sent affirmer son existence ou accomplir un acte décisif qui la met en cause"[21]. La théâtralité du rituel, qui se manifeste à travers les cérémonies solennelles et fastidieuses, est une forme d'action souterraine du système politique makhzénien pour résister à ce qui le menace et pour préserver en quelque sorte sa continuité.

---

(18) Etant le chef incontesté des Zayān, c'est en position de force que Moḥā Uḥammū rencontra le sultan Mulāy al-Ḥasan lors de son passage dans le Tadla. Voir F. Berger, *Moḥa ou Ḥammou le Zaiani. Un royaume berbère contemporain au Maroc (1877-1912)*. Marrakech. Ed. Atlas, 1929, pp. 25-26.

(19) *Kunnāsh Kashf wa Khulāṣāt*, Khizāna al Hassaniyya, 1890, n°. 670, p. 28.

(20) *Kunnāsh kashf wa khulāṣāt*, Khizāna al Hassaniyya, 1890, n°. 632, p. 447.

(21) J.Duvignaud., *Sociologie du théâtre*, PUF, Paris, 1965, p. 4.

Tout système politique se maintient à travers le consensus qu'il organise autour de lui. Toutefois le consensus n'est jamais acquis par un acte limité dans le temps. Il se gagne par un effort qui investit de sens chaque signe et symbole, et par un processus constant de renouvellement, de production et de reproduction de ce sens. Certes, la tâche de gagner le consensus (*'ijmā'*) dans la societé musulmane est confiée aux *'ulamā*. Mais ce consensus "officiel" opère dans une sphère idéologique manifeste, partagée par la communauté des savants. A un autre niveau, il est secondé par un travail souterrain des rites et des symboles de pouvoir communément acceptés comme tels par les membres d'une société.

C'est ainsi que le pouvoir makhzénien se renouvelle en quelque sorte par le pouvoir de la répétition du rite.

II. DON ET RECIPROCITE

Les principes de réciprocité et d'échange qui caractérisent le don et qui ont été soulignés par les écrits anthropologiques s'inspirant de l'oeuvre de M.Mauss, prennent une forme particulière dans le contexte du don présenté au sultan[22] . Plusieurs types d'échanges pourraient y être repérés.

En inventoriant les impôts marocains, Michaux-Bellaire, comme d'autres ethnologues coloniaux, a considéré la *hadiyya* comme une sorte d'impôt. C'est dans ce sens que A. Bernard écrit: "La hedya était à l'origine un don grâcieux et spontané fait à l'emir-el- moumenin par chaque ville et tribu, aux trois grandes fêtes de l'année; c'était devenue une obligation qui avait pris forme d'un impôt; comme tous les autres, cet impôt servait de prétexte aux gouverneurs pour extorquer à leur administrés des sommes plus ou moins importantes"[23] . En la rapprochant de l'impôt, la sociologie coloniale a saisi en quelque sorte le caractère contraignant du don.

Le don est, comme le souligne M. Mauss, en théorie volontaire, mais en réalité obligatoire. Cette obligation se trouve encore plus accentuée lorsqu'il s'agit d'un rapport de pouvoir. Comme le définit l'Encyclopédie de l'Islam, le don "implique un effort de la part d'une personne d'un niveau social inférieur pour entrer dans les bonnes grâces d'une autre plus haut placée"[24] . Le geste d'offrir un don s'impose au *qā'id* comme les autres obligations à l'égard du makhzen, mais en même temps, il faut que ce geste apparaisse comme désinterressé. Le don, simule le désinterêt, et l'absence de calcul.

(22) L'essai de M. Mauss sur le don a donné naissance à une abondante littérature sur le don. Voir: -M.Mauss., *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1960. voir surtout chapitre; "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans la société archaïque". P. 145. J.Leach and E.Leach (eds). *The kula. New perspectives on Massin exchange*, Cambridge University Press, 1982. M.Panoff., "Marcel Mauss's the gift revised", *Man*, 1970, vol. 5, pp. 60-70. C.A.Gregory., *Gift and commodities*, Academic Press, Harcourt Brace Jovanish Publishers, London, 1982.

(23) A.Bernard., op. cit. p. 262.

(24) *Encyclopédie de l'Islam*. Hadiyya.

Mais derrière la grâce du geste, se trouve un calcul stratégique. Le don est donc le lieu de rencontre de l'intérêt et du désintérêt, de la liberté et de l'obligation. Offrir un don apparaît comme un acte libre et gratuit, mais en fait il est contraignant et interessé.

En déchiffrant les correspondances, on constate que ce n'est point à tort que la littérature coloniale a considéré le don comme une sorte d'impôt. On pourrait même invertir l'ordre des choses et dire que l'impôt prend parfois l'aspect d'un don. La plupart des *qā'id*-s, lorsqu'ils payent les impôts au nom de leurs tribus, les présentent comme une offrande et implorent le sultan de bien vouloir les accepter. Une lettre envoyée par le sultan à Moḥa Uḥammū exprime et illustre ce fait: " Nous avons reçu ta lettre...par l'intermédiaire de ton frère, ainsi que les 3000 têtes de moutons, 300 têtes de bétail, en nous demandant de bien les accepter et de prier Dieu pour ton compte"[25]. Le ton de la lettre suggère que parfois offrir un don et payer un impôt se confondent.

A travers les correspondances, on constate aussi que "le service chérifien" (*al-khidma ash-sharīfa*), comporte un certain nombre d'obligations qui sont en réalité des formes d'impôts, telles que, payer les taxes, fournir les vivres (*mūna*), payer les amendes (*dha'īra*) et offrir le don à l'occasion des fêtes religieuses. Le fait de les payer constitue un signe d'obéissance (*ṭā'a*) de la part du *qā'id.*

Cependant, bien que le caractère d'obligation du don rappelle l'impôt, il ne pourrait se confondre totalement avec celui-ci, dans la mesure où la particularité du premier réside dans le fait qu'il entraîne l'échange et la réciprocité. Envoyer un don en échange d'un service est parfois clairement exprimé par le *qā'id*. Un résumé d'une lettre de Moḥā Uḥammū au sultan le souligne. Ce *qā'id* envoie un don avec son fils et demande au sultan en échange de lui fournir des chevaux, des munitions, et des armes parce que, comme le dit la lettre, Moḥā Uḥammū a "beaucoup d'ennemis et n'a d'autre personne comme ami que le soutien du sultan"[26].

Lorsque le *qā'id* envoie son don, il s'attend à recevoir un message du sultan qui mentionne un contre-don. Cette lettre du sultan Hassan I à un qā'id des Zemmur l'exprime: "Qā'id Ali Ben Ḥaddū Zemmūrī: nous avons reçu ta lettre où tu nous informes que tu avais envoyé un de tes frères avec notre heureux convoi te représentant à la fête du sacrifice; mais ce représentant est retourné [chez toi] sans avoir eu un message [de notre part]... Il se pourrait qu'il était pressé de partir [autrement nous aurions pu lui confier le message]. En ce qui concerne la *hadiyya*, nous l'avons reçue, que Dieu vous rembourse"[27].

Comme il a été souligné ci-dessus, offrir un don est un acte d'allégeance et un signe de soumission. Un *qā'id* qui se présente avec sa *hadiyya* fait acte de reconnaissance du pouvoir sultanien et devient allié du makhzen. Mais cet acte implique un contre-don. Après avoir offert au sultan un don, le qā'id a droit à la reconnaissance. Le décret (*Ẓahir*) de reconnaissance succède parfois à la visite du qā'id

---

(25) *Kunnāsh*, op.cit., n° 632. p. 454.

(26) *Kunnāsh al-wāridat*, Khizāna Hassaniyya, 1888, n°. 154, p. 144.

(27) *Kunnāsh Khulāṣat rasā'il*, Khizāna Al Hassaniyya, 1884, n°. 360, p. 83.

qui a délivré son offrande au sultan. Le contre-don est parfois sollicité par le *qā'id* lui-même. Plusieurs lettres furent adressées par Moḥā Uḥammū au sultan lui annonçant qu'il lui a envoyé des dons et qu'il a besoin de munitions et de soldats, un fait qui révèle que le don implique quelque chose en échange, c'est-à-dire un renforcement de l'autorité à l'échelle locale, une reconnaissance, une alliance et une participation au pouvoir makhzénien.

Le *qā'id* prend l'initiative quant au choix du don à offrir au sultan, en faisant un effort pour ne pas offrir n'importe quoi. Les offrandes sont parfois de valeur importante: des têtes de moutons, de bétail, des chevaux, des mulets, des sacs de céréales, du beurre, etc, autant de dons qui contribuent à remplir les caisses du makhzen.

La rationalité économique du don n'a pas échappé aux anthropologues qui se sont intéressés à la question. On pourrait y voir un moyen pour l'accumulation du capital[28]. Cependant, si le fait de recevoir des dons aide à accumuler un capital, le fait de l'offrir ne contribue pas uniquement à enrichir celui à qui on offre, mais aussi et surtout implique de la part de celui qui l'offre une démonstration de sa propre valeur et une preuve de son prestige[29].

Offrir est un investissement pour le prestige. La nature du don à offrir au sultan implique l'honneur du qā'id. Une compétition se crée pour présenter la meilleure offrande. Les dons ne passent pas inaperçus; ils sont examinés par le *qā'id* du *meshwār*, inventoriés et enregistrés dans des *kunnāsh*, soumis peut-être à des commentaires, puis, par la suite, présentés publiquement au sultan le jour de la cérémonie solennelle. Lors de cette présentation spectaculaire, aucun *qā'id* ne désire perdre la face.

La compétition des *qā'id*-s durant le règne de Mulāy al-Ḥasan a même créé une inflation du rituel du don et une nouvelle organisation de son espace et de son temps qui n'a pas échappé à l'historiographe Ibn Zaydān. D'après lui, il y eut un temps où la cérémonie durait trois jours. Les *qā'id*-s et les gouverneurs défilaient dans la Cour pour offrir leurs dons au sultan. Le premier jour était consacré aux *qā'id*-s qui gouvernaient de Umm Rabī' jusqu'au Sous, le deuxième jour de Umm Rabī' à Salé et Rabat, et le troisième jour de Rabat à Oujda. Mais, comme l'écrit Ibn Zaydān, "lorsque les gouverneurs et les *qā'id* sont devenus nombreux, et qu'il y eut compétition entre eux concernant les dons à offrir au sultan, le *meshwār* a commené à connaître la cérémonie pendant sept jours"[30].

Les offrandes révèlent le statut, la position sociale et le degré de richesse de celui qui les offre. On pourrait bien dire que dans cette affaire du don, ce n'est pas le geste qui compte; le choix de la nature et de la valeur marchande du don, détermine la valeur et le rang de celui qui offre. Le don reflète l'image du donneur.

---

(28) Voir dans ce sens C.A.Gregory., "Gifts to men gifts to God: gift exchange and capital accumulation in contemporary Papua". *Man*, 1980, vol. 15, p. 636.

(29) Ibid. p. 636.

(30) Ibn Zaydan, *Itḥāf*, op. cit, vol. 2, 525.

Dans une société où les statuts se négocient à travers un effort de démonstration des signes de richesse, et par conséquent de pouvoir, les qā'id-s déploient des efforts pour présenter le meilleur don.

On pourrait répéter, après Lévi-Strauss, que la femme constitue l'objet d'échange par excellence . Moḥa Uḥammū offre sa fille au sultan. Une délégation l'escorte au palais. Ce don exprime, de la part du qa'id, une recherche d'alliance avec le sultan. Ahmed Abū al-Kācem az-Zayāni dans son livre *Tārīkh Khnīfra* écrit: "" Cette alliance s'est réalisée à travers la fille de Moḥa Uhammū qui s'appelle Rābḥa. Son père l'a offerte au sultan en 1305 alors qu'il était chez les Zayān, campant à Adkhissān. Elle était jeune, et lorsque Mulāy Ḥafid fut proclamé sultan à Marrachek, il a déclaré son mariage avec elle et a envoyé à son père beaucoup de choses précieuses, des munitions et des armes. C'était de la bonne politique"[31] .

La nature du don pourrait révéler la nature du geste qui l'accompagne. Souvent, les poétes offrent des vers au sultan. Après les incantations de la fête du *Mulūd*, les poèmes qui font l'éloge des qualités du sultan sont lus lors d'une cérémonie officielle et solennelle. Par cette offre, le poète traduit un acte de remerciement au souverain.

Le don intervient aussi comme un acte pour implorer le pardon et se confond avec le *'ār*, ce don /sacrifice qui est présenté au sultan pour implorer son pardon lorsque la tribu a commis un acte considéré comme de la "désobéissance" à l'égard du Makhzen[32] . Cet acte représente un geste d'humiliation de la part du *qā'id* qui implore le pardon du sultan, sollicitant de le grâcier et d'user de son droit de préemption (*shfā*'a).

La nature du don et ce qu'elle implique comme échange dévoile la hiérarchie des *qā'id*-s, leur force et leur position par rapport au Makhzen. Rappelons que le don n'est pas un simple geste grâcieux et désinterressé comme il le paraît. Sa nature révéle la signification et l'objectif du geste. Et à travers ce fait, on découvre que les *qā'id*-s n'ont pas la même importance quant à leur rapport avec le Makhzen, autrement dit, ils n'ont pas le même statut.

Don du qā'id	Objectif à atteindre
Fille	Alliance
Vivres	Reconnaissance
Poésie	Remerciement
Sacrifice	Implorer le pardon

(31) Zayāni Abūlqācem, *Tārīkh Khnīfra*, Khizāna Hassaniyya. Rabat, 1936, Manuscrit, n°. 2844.

(32) Sur la notion de *'ār* voir E.Westermarck., *Ritual and belief in Morocco*, London, 1926, 2 volumes. Voir aussi du même auteur, *Pagan survivals in Mohamedan civilisation*, Amsterdam, Philo Press, 1936. Voir aussi K.Brown., "The curse of Westermarck", in Timothy Stoup (ed). *Edward Westermarck: Essays on his life and Works*, Hilsinki: Acta Philosophica Fennica, 1983.

A travers cette grille nous avons établi une correspondance entre l'offrande du *qā'id* et ce à quoi il aspire. Entre les deux situations extrêmes, celle où il offre sa fille dans le but de rechercher l'alliance avec le sultan, et celle où le *qā'id* offre un sacrifice pour se faire pardonner, il y a toute une hiérarchie. Celui qui offre sa fille est en position de force et peut prétendre à chercher alliance avec le sultan. Par contre celui qui offre un sacrifice est un petit *qā'id* vaincu et parfois humilié.

Le circuit de l'échange se renferme dans le sens inverse. Le sultan offre aussi des dons à ses sujets. Dans les correspondances, on constate qu'il offre à certains *qā'id* des chevaux, des armes, des vivres et des habits. Sa générosité fait l'objet d'éloges de la part de l'historien. Ibn Zaydān raconte que le sultan avait l'habitude de distribuer avec abondance des dons durant les jours des fêtes religieuses: "... la veille de la matinée de la fête du *mulūd*...Il était de coutume de distribuer des habits de luxe aux notables de la famille royale... et aussi au pacha de la ville où se trouvait le sultan, aux *qā'id*-s, et aux soldats..."[33] . Mais la terminologie consacrée pour désigner les dons du sultan n'est pas la même que celle utilisée pour désigner les dons du *qā'id*. Il est intéressant donc, à cet égard, d'interroger le vocabulaire de l'échange. Lorsque le sultan offre un don au *qā'id*, les discours des archives et de tout document historique puisent leur vocabulaire dans un autre registre sémantique. En général le terme *hadiyya* disparaît lorsqu'on se réfère au don du sultan. Il est parfois remplacé par une phrase: "*manna 'alayhi*" qui littéralement voudrait dire "il lui a offert". Dans d'autres cas, le terme *hiba* (au lieu de *hadiyya*) désigne ce don du sultan. Avec ce changement de vocable, on assiste non seulement à un changement de termes, mais aussi de sens et de statut.

L'entrée *hadiyya* dans l'Encyclopédie de l'Islam renvoie à celle de *hiba*. Il y a un parallélisme à faire entre les deux termes mais aussi une distinction. Hiba "ce terme applicable aux dons de Dieu à un l'homme d'où *hibat Allah* correspond à ce don, "à quoi aucune condition n'est attachée". *Hiba* et *hadiyya*, bien que l'une rappelle l'autre, sont pourtant deux choses distinctes.

Le terme *hadiyya* pourrait laisser entendre la possibilité du contre-don. Mais celle de *hiba* ou l'expression de "*manna 'alayhi*" connotent ce don sans réciprocité. C'est un peu comme ce don offert par Dieu aux hommes. Le verbe *manna* (offrir) connote la générosité et la prodigalité du souverrain qui ne nécessite aucune contre-partie. Autrement dit un souverrain doit donner et être généreux sans prétendre au contre-don.

Un autre terme qui revient dans les archives et qui exprime le don du sultan est celui de *in'ām* (offrande) qui exprime les dons du sultan aux gens de son entourage ou aux *qā'id*-s. Ces dons pourraient être des chevaux, des habits, ou des vivres. Dans ce sens, le sultan écrit :"au *qā'id* des Zemmur qui accompagne notre *ḥarka* chérifienne, nous avons reçu votre lettre où vous demandez à notre auguste personne de vous offrir (*in'ām 'alaykum*) les vivres..."[34]. Le terme *in'ām* se dit aussi lorsque le sultan envoie un décret (*Ẓahīr*) de reconnaissance au *qā'id*. *In'ām* est comme ce don de Dieu (*ni'mat*

(33) Ibn Zaydān, *'Izzu*...op.cit., vol. 1, p. 175.

(34) *Kunnāsh Khulāṣāt*..., Khizāna Ḥassaniyya, 1892-1893, n° 467, p. 182.

Allah), un don sans dette et par conséquent n'entraînant aucun contre-don. Voilà un fait qui établit un parallélisme entre le don du sultan et le don de Dieu.

III. DON AU SULTAN, DON AU SAINT

Tout au long de l'histoire de l'Islam, il y eut une discussion parmi des savants religieux (*ulamā* et *fuqahā'*) sur ces dons offerts aux juges et aux personnes qui détiennent le pouvoir. La controverse des *'ulamā* a beaucoup plus porté sur le statut du don et de la corruption (*rashwa*), d'un point de vue islamique, que sur une position religieuse à adopter vis-à-vis du don. En général, les dons étaient tolérés par les *'ulamā*, vu qu'ils contribuent à consolider les rapports personnels entre les individus, alors que la corruption fut condamnée sur la base d'un hadith qui dit "que Dieu maudisse celui qui corrompt, le corrompu et l'intermédiaire entre les deux"[35] . Si le don a suscité une discussion parmi les *'ulamā*, c'est parce qu'il constitue un fait et une pratique courante dans la société islamique.

Bien que le don se situe en marge de la grande tradition religieuse, dans la mesure où il n'est point codifié par la religion, il s'apparente pourtant au sacré, mais un sacré populaire beaucoup plus qu'orthodoxe. La rencontre des *qā'id*-s avec le sultan (*al-mulāqāt*) rappelle cette rencontre avec le saint. Elle ne se fait jamais "les mains vides", mais toujours avec une offrande.

Le don ne s'inscrit pas uniquement dans le champ du sacré, mais aussi dans celui du religieux. Le moment des fêtes religieuses est aussi un moment pour le sultan de recevoir des dons de ses sujets. Il y a concordance entre la fête religieuse, la rencontre avec le sultan et le don. Augustin Bernard a souligné que: "c'est seulement à l'occasion des fêtes religieuses que le sultan se fait voir au peuple". Le moment de la fête religieuse est celui de son apparition au public et de la rencontre avec les représentants des gens des villes et des tribus. Mais l'aspect solennel de la cérémonie du don lui est attribué par le choix de l'espace et du temps. L'espace où a lieu l'offrande est la cour royale, centre d'un univers symbolique. Quant au temps, il obéit au temps cyclique des fêtes religieuses, telles que celle qui célèbre la fin du mois du Ramadan, celle du sacrifice, et celle du *mulūd* célébrant la naissance du Prophète. Le don s'offre dans un temps et une atmosphère religieuse, ce qui entraîne un rapprochement entre le don offert au sultan et celui offert au saint.

L'offrande aux saints s'appelle parfois *hadiyya*, mais aussi *dhbīḥa* (sacrifice). La particularité de cette offrande est que, quelle que soit sa nature, elle est pur sacrifice. Elle implique une soumission totale au saint. En général, lorsqu'on offre un don au saint, on offre un sacrifice pour se délivrer d'un pêché, d'une doléance ou d'une douleur. Ce sacrifice a pour but d'implorer le saint d'être l'intermédiaire entre Dieu et

---

(35) L'article de Rosenthal fait le tour de la question; voir F.Rosenthal F., "Gifts and Bribes: the muslim View", *Procceding of the American Philosophical Society*, 1964, vol. ,n°2, April, pp. 135-144.

les hommes, et de chasser le mal ou de réaliser un désir. A travers le sacrifice du *'ār*, le saint se fait implorer par ses serviteurs (*khuddām*).

Dans le domaine politique, "la désobéissance" commise par les tribus à l'égard du sultan (et du makhzen), tels que leur refus, ou leur retard à payer les impôts, ou à fournir les vivres au convoi makhzénien, sont grâciés par le sultan après immolation de quelques têtes de moutons devant les portes du palais. D'après les correspondances, ce sacrifice est offert au nom de la tribu par l'intermédiaire des femmes et des enfants qui viennent en pleurant, implorer le pardon du sultan. La désobéissance au sultan, *'iṣyān*, est un vrai péché que les correspondances appellent: "rompre le bâton de l'obéissance", que seul ce don/sacrifice efface et dissipe.

Le don a donc ses variantes. Mais en examinant le don offert au sultan, nous constatons que ce don exceptionnel s'accapare le sens de toutes ses variantes, pour constituer un champ où se rencontrent le religieux, le sacré, le politique et le social.

Champs et vocables du don

	Champ politique	Champ religieux et sacré	Champ social
les partenaires de l'échange	Sultan/qā'id	Saint/serviteur	Individu/individu ou groupe/groupe
Rapport	Service chérifien (khidma Sharīfa)	Servitude (khidma)	Rapports sociaux
Don	Hadiyya	Sacrifice (ziāra ou dhbīḥa)	Immolation d'un animal (dhbīḥa)
Contre don	Reconnaissance	Baraka	Demander le pardon ou relancer les rapports sociaux

Dans les deux espaces respectifs du politique et du sacré, il y deux types de hiérarchies: une hiérarchie laïque sépare le souverain de ses sujets, et une autre religieuse, sépare le saint de ses serviteurs (*khuddām*). Bien que dissociées dans la

société, elles se combinent dans le rapport qui lie le sultan à ses sujets. Au rapport sultan/qā'id, un rapport qui en principe appartient au champ politique, viennent s'ajouter les autres rapports qui appartiennent respectivement au religieux et au social. L'échange entre le sultan et ses sujets, se concrétisant à travers l'échange de dons et de services, est un lieu d'imbrication du politique, du religieux et du social. Le don cérémonial fonctionne comme un mécanisme qui permet, au sommet, la monopolisation des différents sens attribués par la société au don. A travers la *hadiyya* se réalise un rapport condensé entre le sultan et ses sujets où s'accumulent à la fois le politique, le religieux et le social.

Rahma Bourqia
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines
Rabat

ملخص

يتعرض هذا المقال للدّلالات التي يعبر عنها طقوس تقديم الهدية للسلطان في القرن التاسع عشر. فكل من الفضاء الذي تقدم فيه الهدية وكذا الزمن (الأعياد الدِّينيّة) الذي تتم فيه، بالإضافة إلى طبيعة الأشياء المهداة للسلطان والمعاني التي تحملها الهدية، تجعل من كل ذلك مجالاً يتداخل فيه الديني بالسياسي والاجتماعي.

Hespéris Tamuda, Vol. XXXI (1993), pp.77-100.

POIDS ET MESURES DE L'AGRICULTURE ET DE L'ALIMENTATION DANS LE MAROC PRÉCOLONIAL

Nicolas MICHEL

L'extrême diversité des poids et des mesures en usage dans les campagnes et dans les villes du Maroc précolonial a souvent laissé perplexes les observateurs européens. C'est ainsi que chacune des quatre fractions des Ziyāïda, une des tribus des Shawiya, avait ses propres mesures de capacité de grains[1]. Tout paraît varier, comme à plaisir, d'un lieu à l'autre et d'une époque à l'autre; ou bien le même terme désigne des capacités sans rapport entre elles, ou le même étalon porte plusieurs noms selon les villes ou les fractions. L'absence à ce jour d'une étude d'ensemble gêne le travail de l'historien, d'autant plus qu'il a aujourd'hui accès à la riche documentation quantitative des archives du Makhzen. A la suite d'une étude générale sur les poids et mesures dans le Maroc précolonial, ou trouvera ici rassemblés des renseignements relevés au fil de la lecture des sources consulaires françaises, des publications françaises et anglaises, complétées par des sondages dans les archives marocaines. La nomenclature ainsi constituée vise à faciliter le travail des historiens et n'a pas de prétention à l'exhaustivité. Sur les anciennes mesures utilisées en tribu, les chercheurs consulteront avec profit les mémoires de stage de ruralisme de l'Institut Agronomique et Vétérinaire Hasan II à Rabat: les enquêtes, effectuées par douar, révèlent une multiplicité de noms et de valeurs métrologiques dont les autres sources ne donnent qu'une faible idée.

Une telle variété ne doit pas étonner. Dans les premiers temps de l'Islam, on avait tenté d'établir un système canonique à la fois pour les mesures de capacité (*Mikyāl*, pl.*makāyil*) et les poids (*mīzan*, pl. *mawāzīn*). Il n'avait jamais pu s'imposer vraiment[2]: au Maroc comme dans les autres pays musulmans, la multiplicité des

---

(1) *Villes et tribus*, t. A, vol. 2, p. 66, citant J. Ladreit de Lacharrière., *L'Oeuvre française en Chaouïa*, 1910, p. 143. A. Tawfīq, 1403/1983, p. 284, a relevé la même variété d'un souq à l'autre de la région de Demnat.

(2) Le *mudd* canonique contient un *ratl* mekkois de blé, qui pèse 130 *dirham*-s poids. Un dirham poids pèse 60 grains d'orge, soit 4 200 grains de moutarde. (Cela ferait 402 g pour le *ratl* et de O,50 à 0,54 L pour le *mudd*). Dans le fait cette valeur du *mudd* n'a jamais dépassé l'Iraq, dont elle paraît originaire, et le

mesures en usage témoignait de la prépondérance de la coutume locale. Elle révélait aussi la faible cohérence du marché intérieur; bien plus, elle y contribuait, par la nécessité coûteuse d'accompagner chaque transport de denrées de nouvelles estimations; par la méfiance aussi, et la crainte de se tromper et d'être trompé.

A y regarder de près, nous décelons cependant, dans ce maquis apparent, des principes de bon sens et quelques règles normatives qui, à défaut d'unité, visaient à créer des correspondances pratiques[3]. Poids et mesures avaient été conçus en fonction des besoins des usagers, agriculteurs et commerçants. Ces besoins étaient de plusieurs ordres. Intérêt pratique pour eux, en premier lieu, de garder en tête, ou facilement disponible, la représentation de quantités utiles, par exemple les besoins en semence pour un jour, les provisions pour une année, etc.; d'où la référence, explicite ou implicite, à des mesures empiriques. Intérêt ensuite de comparaisons précises entre les grandeurs évaluées: d'où l'usage sur les lieux d'échanges d'instruments de mesure exactement définis, fabriqués de préférence en métal ou en bois afin que leur contenu réel varie le moins possible. Besoin enfin d'établir des correspondances, dont la circulation des denrées rendait la connaissance indispensable: les poids et les mesures étaient calculés en fonction d'un étalon, comme les monnaies l'étaient d'une unité de compte fictive. Maniés sur les marchés, les instruments de mesure tombaient sous le contrôle des autorités, en particulier du Makhzen qui cherchait à imposer des mesures vérifiées, à combattre les fraudes, à simplifier les opérations. Une certaine souplesse, tant dans la norme que dans l'usage, et l'absence même d'un système unifié de mesures ont, comme nous le verrons, facilité les influences étrangères.

Les mesures du champ

Il est remarquable que les agriculteurs marocains n'aient pas, à de rares exceptions près, senti la nécessité de mesures de superficie. Nous pouvons l'expliquer par la rareté des transactions foncières, donc l'absence d'un maché de la terre, -*a fortiori* d'un cadastre, -et, sans doute plus encore, par le caractère secondaire, du point de vue de l'agriculteur, de la terre vis-à-vis d'autres facteurs de production tels que l'attelage et la semence, ou l'eau en terroir irrigué. Aussi est-ce par le biais de ces derniers que les terres agricoles étaient évaluées. Au moment d'entamer l'année agricole, l'exploitant devait avoir en tête le temps nécessaire au labour et à l'ensemencement de chacune de ses parcelles. Dans les plaines, l'unité fondamentale était l'attelée, *zūja*, "paire", terme

---

Ḥijāz où elle avait été introduite sous les premiers califes. Les 'Abbasides par contre ont réussi à répandre l'étalon du dirham-poids de 3,1 g environ, mais non à modifier les poids réels existants: cf E Ashtor., "Makāyīl", *Encyclopédie de l'Islam*, 2e 2d., t.6, pp. 115-119, avec bibliographie.

Il ne restait au Maroc de ce système que le *mudd nabawī*, ou *fiṭra*, mesure de capacité employée seulement pour les grains de la *zakāt* (aumône légale) à la rupture du jeûne de Ramaḍan, et d'une capacité d'ailleurs différente de celle en usage dans les premiers temps de l'Islam. P. Pascon., 1975, a publié et étudié 23 de ces mesures, échelonnées du XIV^e^ au XIX^e^ siècle: des *mudd*-s de 0,71 à 0,831 et des *sa*'-s (=4 *mudd*-s) de 2,75 à 3,00 L, plus un *ṣā*' de 5 *mudd*-s (3,75 l) de 1050/1640-41, n°7.

(3) A. Latron., 1936, p. 7, a de même observé, en introduction à son étude des mesures en Syrie et au Liban à la fin de l'époque ottomane et sous le Mandat que "la métrologie révèle une grande somme d'expérience humaine".

désignant aussi bien l'attelage que la superficie que celui-ci peut labourer en année bien arrosée: elle variait en fonction de la nature du terrain et des animaux, dans des proportions plus considérables qu'on ne l'estime généralement. On distinguait la *zūja kbīra*, grande attelée de chevaux, mulets ou chameaux, supérieure à 10 ha; la *zūja mutawassiṭa*, attelée moyenne de bovins, de 8 à 10 ha, parfois moins; la *zūja ṣghīra*, petite attelée d'ânes, évaluée de 5 à 8 ha, voire moins[4]. Le "journal", surface labourable en une journée, était appelé *kheddām* dans les Doukkāla[5]. Ou bien on évaluait la superficie par la quantité de grains qu'on y semait: en 1880 une lettre du Sultan parle ainsi d'une "terre nue (*byāḍ*, non complantée) évaluée à quatre *kharrūba*-s et demi labourées en orge, et deux en fèves[6]".

Lors des ventes de terres ou, en terroir irrigué, de la répartition des tours d'eau, des évaluations plus précises étaient nécessaires. Dans les Doukkāla, Goulven, en 1917, précise à propos du *kheddām* qu'il était évalué à un carré de 25 pas de côté (environ 10 ares). Mais il ajoute: "Cette mesure est elle-même peu employée, les mutations immobilières s'opérant le plus souvent sans souci de la surface. C'est ainsi qu'on achète un *feddān* (grand morceau de terre), un *ḥabel* (à peu près le même sens), une *boq'a* (petit morceau), ou une *sānia* (jardin), etc[7]". Les parcelles étaient connues par leurs bornes naturelles ou humaines; éventuellement, par arpentage[8]. On se contentait presque toujours des mesures de longueur empiriques, utilisant le corps humain, que nous retrouvons dans toutes les civilisations: la brasse (*gāma*) - d'une main à l'autre, bras écartés-, le pas (*khaṭwa*), la coudée (*dra'*) l'empan (*shber*) - largeur de la main, doigts écartés-, le pied (*qdem*), le doigt (*ṣba'*), etc.[9]

Cependant nous relevons quelques mentions de mesures spécifiques: toutes concernent des terroirs irrigués, où la terre est rare, les parcelles souvent minuscules. Au XVII^{e} siècle par exemple, dans le Tazerwalt (Anti-Atlas), le *qḍīb* ("baguette") de 6 coudées et 3 doigts, 3 m environ, est mentionné sur un registre foncier pour évaluer la longueur et parfois la largeur des parcelles[10]. L'arpentage pouvait avoir été mené systématiquement, ainsi à Taguntaft, dans le Haut-Atlas central, où des documents de 1896-1897 mentionnent des superficies en *aghanim* ("roseau" en tashelhit): longueur, mesurée avec un roseau de 1,75 m environ, du côté de la parcelle longé par la séguia, la

(4) *Villes et Tribus*, t. 1, vol. 1, p. 213; vol. 2, pp. 105, 241, 312-313; J Couleau., 1968, p. 196 et n. 1. Dans l'Oriental, l'attelée était appelée *sekka* ("soc"): U. Berrahab., 1410/1989, p. 216.

(5) J. Goulven., 1917, pp. 97-98.

(6) A. As-Saddiqi, 1988-1989, p. 292: Lettre du Sultan au *muhtasib* de Marrakech, Mulāy 'Abd er-Raḥmān al-Būkilī, 4 ṣafar 1297/17 Janvier 1880; source: B.R., carton 19.

(7) Voir note 5. Le *kheddām* de 25 pas de côté est attesté également chez les Ulād Sa'īd (Shāwiya), par L. Arensdorf., 1917, pp. 71-72. On distingue aujourd'hui trois sortes de *kheddām*, comme de *zūja*, ce qui paraît tomber sous le sens; je n'en ai pas trouvé référence dans les sources.

(8) G. Salmon., 1904, p. 217.

(9) *Villes et Tribus*, t. 1, vol. 2, pp. 312-313; L. Arensdorf., 1917, pp. 71-72, etc.

(10) P. Pascon. et al., 1984, pp. 17-18: registre de Alī Bū Dmī'a, chef de la maison d'Iligh, 1634-1637. Paul Pascon pense que les parcelles dont le registre ne mentionne que la longueur étaient de forme carrée, d'où l'omission de leur largeur. En 1967, dans la vallée de l'O. Tessaout, en plaine, on arpente à l'aide d'une corde (*ḥbel*) de 12 brasses (environ 18 m): A. Lahlimi., 1967, p. 33.

largeur équivalant à celle des parcelles régulières disposées en bandes perpendiculaires au cours d'eau[11]. Dans ce dernier cas, les mesures utilisées obéissaient aux nécessités d'un groupe et d'un moment particuliers, sans souci de généralisation, et n'entraient dans aucun système.

Mesures empiriques, mesures coutumières dans les campagnes

C'est avec le même sens pratique que les agriculteurs se servaient de mesures de capacité sans valeur fixe, mais d'utilisation évidente: la charge de chameau (arabe *ḥmel*, tashlhit *laḥmel*), le bissac dont on charge celui-ci (arabe *tellīs*, tamazight, *taghrart*, arabe de Rabat *ghrāra*), le panier d'âne ou de mulet (arabe *shwārī*, tamazight *asakhu* et *ashashu*, arabe de Tanger *ashasho*), le panier pour des marchandises diverses (arabe *khansha*), etc[12]. Cependant les termes dont ils désignaient les capacités empiriques avaient été rarement repris pour des mesures régulières elles-mêmes. Les noms de celles-ci, en effet, avaient été pour la plupart empruntés à l'arabe classique: *mudd*, pl. *amdād*, et *ṣā'*, pl.*'aṣwā'*, mesures de capacité canoniques; *kharrūba*, pl. *kharārīb*, à l'origine graine de caroube utilisée comme poids canonique *'abarāt*, du verbe *'abara* dans le sens "peser, évaluer"; *wasq*, pl. *awsuq*, charge, en particulier de chameau. Les noms canoniques avaient bien été adoptés, non leur contenu légal. Mais quels que fussent les termes, et quelque variées leurs contenances, nous retrouvons un peu partout l'exigence pratique de mesures qui répondent, au moins approximativement, aux principaux besoins des cultivateurs: la semence d'une journée (environ 29 L), la charge d'âne (environ 60 kg), celle de mulet (le double), et celle de chameau (environ 250 kg)[13].

L'unité empirique de la charge d'animal était, comme l'attestent les documents, souvent admise comme aide-mémoire, ou en première évaluation[14] mais traduite dès que nécessaire en une mesure exacte, acceptée sur le marché. L'agriculteur venu écouler ses produits entrait alors dans un monde dont il n'était plus le maître. On pouvait le tromper: et cela suffisait à justifier son attachement aux mesures empiriques, qu'en dépit de leur imprécision sa prudence lui montrait plus sûres. Dans les campagnes les mesures étaient définies au souq et probablement contrôlées (mais la documentation fait défaut) par ceux qui assuraient le bon ordre du marché. Pour trancher les litiges nés de la variété des mesures en fonction du lieu, la coutume était

---

(11) P. Pascon., 1977, t. 1, p. 351 et n. 151. Les vieillards auprès desquels Paul Pascon a recueilli ses informations n'ont pu retrouver avec précision l'équivalence de cette mesure, qui n'a, semble-t-il, servi qu'une fois.

(12) Vocabulaire étudié en particulier par E. Laoust., 1920, p. 271, n. 3.

(13) A. Latron., 1936, pp. 9-10, a relevé les mêmes mesures pratiques: dans les plaines syriennes, dominait le *shembol*, équivalant à la charge de chameau ou à celle de mulet; dans les régions côtières et les montagnes, un boisseau (*mudd*, *masḥa*, *tabbê*, etc.) de 12,5 à 20 kg de blé, cf ibid., tableau pp. 244-248.

(14) Exemple chez les Ulād Sa'īd (Shāwiya): "le principe de l'évaluation approximative est parfaitement admis": on compte en *shwārī* de charbon de bois, légumes et fruits, en *tellīs* de grains. cf *Villes et tribus*, t. 1, vol. 2, pp. 313-314.

souveraine[15]. Dans le *rteb* par exemple, oasis de la vallée de l'O. Zīz, un coutumier rédigé vers 1890 au qṣar de Lgāra atteste que le *mudd* du principal qṣar de l'oasis avait été adopté comme étalon, bien que Lgāra continue à utiliser ses propres mesures[16].

En ville: vérification des poids et mesures par le Makhzen

Le Makhzen, qui cherchait par le contrôle des corporations à régulariser la vie économique des villes, s'était attribué la surveillance des instruments de mesure. Cette fonction revenait traditionnellement au *muḥtasib*, qui devait régulièrement comparer aux mesures-étalons en sa possession les copies de celles-ci employées par les artisans et les commerçants. A Fès par exemple, deux étalons de la coudée en usage chez les tisserands et les marchands d'étoffes avaient été scellés, sous les Mérinides, l'un à Sidi Frej, vis-à-vis de la *bnīqa* (bureau) du muhtasib, l'autre au *Sūq al-'attārīn*; en 1234 H./ octobre 1818-octobre 1819, Mulāy Slimān fit de même pour la coudée (*qāla*) des étoffes d'importation[17]. Le *muḥtasib* convoquait une ou deux fois par an les commerçants de chaque quartier afin de procéder, contre rétribution, à la vérification, et apposer son poinçon sur les poids, balances, règles, etc. que ceux-ci lui apportaient.

A Fès comme à al-Qṣār al-Kabīr, on nous affirme au début du XX^{e} siècle que cette opération, faite sans soin, était surtout "une occasion de plus pour le vérificateur de percevoir une taxe nouvelle[18]". Car il y avait, semble-t-il, loin de la théorie à la pratique. En décembre 1892, le *muḥtasib* de Marrakech se fait apporter les mesures utilisées dans les pressoirs à huile d'olive. Leur dimension lui paraît suspecte. Il interroge les ouvriers; ceux-ci lui apprennent que les mesures ont été fabriquées par les propriétaires des pressoirs, chacun "selon son expérience mais de façon unilatérale". Le *muḥtasib* décide de les remplacer par un récipient portant son poinçon[19]. Le zèle de ce fonctionnaire met en relief, par contraste, la négligence de son ou de ses prédécesseurs. Non moins significatif paraissent les lignes consacrées par al-Mashrafī au *muḥtasib* de Fès en charge de son temps, soit au plus tard en 1868: il débute son éloge par mentionner "qu'il a créé des mesures spécifiques pour l'huile, afin de préserver les biens et de protéger les pauvres. Ce fut un répit pour la tranquillité et [marque] de perspicacité vis-à-vis de la fraude et des pièges tendus par les artisans[20]". On jugeait remarquable la simple application des préceptes de cette charge.

---

(15) Exemple dans le Faḥṣ de Tanger: contestation entre individus de deux villages différents, au sujet d'un prêt en nature dont la mesure n'avait pas été définie sur la reconnaissance de dette. L'arbitre agricole (*fellāḥ*) tranche en faveur du *mudd* adopté par la *jmā'a* du village de l'emprunteur, cf. G. Salmon., 1904, p. 218.

(16) L. Mezzine., 1987, p. 209, n° 88; p. 210, n° 70; p. 221, n° 146 et 147.

(17) R. Le Tourneau., 1950, pp. 276-277.

(18) Ch. René-Leclerc., 1905, pp. 97-98; E. Michaux-Bellaire et G. Salmon., 1905 (1), p. 132 et n. 2; R. Le Tourneau., 1950, pp. 280-281.

(19) M. Chābi., 1973, t 1, pp. 157-158: document notarié des services du *muḥtasib* de Marrakech, Mulay 'Abd Allah al-Bukili, 10 jumada II 1310/30 décembre 1892.

(20) Al-Mashrafī, *al-Ḥusām al-mashrafī...*, p. 304.

Le contrôle de la rahba

La surveillance des mesures de capacité utilisées aux marchés aux grains (*rahba*) et à l'huile (*qa'āt az-zayt*) était plus vigilante. C'étaient les seules denrées dont la mesure était confiée à des professionnels, les mesureurs (*'abbār* pl. *'abbāra*), fort nombreux[21], dont les services, obligatoires, étaient rétribués: en 1905 à al-Qṣar al-Kabīr, pour les grains, une poignée par mudd, auparavant 2/3 de centime par mudd; en outre, un salaire prélevé sur le droit de stationnement qu'acquittaient les paysans venus écouler leurs grains à la *rahba*. Profession importante, et certainement vue avec méfiance par les usagers. "D'ailleurs, il y a toujours connivence entre vendeur et mesureur au détriment du client; c'est pour cette raison qu'on a remplacé par des mesures de fer les anciennes mesures de bois où on comptait, avec la mesure, la *qubba* (cône de grain en plus de la mesure); les mesureurs, par tour de main connu d'eux seuls, remplissaient leurs mesures en laisssant des vides dans les fonds" (sic)[22]. Aussi le Makhzen se souciait-il de surveiller leurs agissements: il les avait placés sous le contôle de deux *'adūl*-s (pl. de *'adil*) qui percevaient les droits de marché sur la *rahba*. De même contrôlait-il plus étroitement leurs mesures qu'il ne le faisait des autres commerçants. A Meknès, en avril 1883, les *'abbāra* "témoignent que c'est une coutume ancienne que les mesures du marché aux grains sont à la charge d'un responsable nommé par le *muhtasib*, qui les détient dans un lieu clos dont il garde les clés, et qu'il leur distribue le matin tôt et reprend le soir, par mesure de précaution[23].

Il importait au Makhzen de neutraliser cette source de tensions permanentes dans un marché essentiel à la vie citadine, et aux bons rapports de la ville avec les tribus voisines. L'enjeu était de taille[24]. Nous le voyons clairement dans le document d'avril 1883 déjà coté: c'est un témoignage notarié, signé de 20 maîtres meuniers, 20 mesureurs, 20 portefaix et des deux responsables de la *rahba*; tous attestent que le contrôle des mesures revient traditionnellement au *muhtasib*. Celui-ci le produit pour appuyer ses droits contre l'*amīn al- mustafād* (fonctionnaire chargé de percevoir les droits des marchés et autres revenus du Makhzen en ville), qui les lui contestait. Le Sultan, dans sa réponse, donne raison à ce dernier: "la règle que nous avons fondée, écrit-il, et dont nous avons établi la pratique dans l'ensemble des villes et ports, est que les mesures des marchés aux grains, les poids des halles (*qā'āt*) le tissu et la *qulla* d'huile soient sous la responsabilité des *amīn-s al-mustafad*, et qu'ils nomment sous leurs ordres des *amīn*-s ou des *adūl*-s chargés dans ces lieux de faire respecter les

(21) Ils étaient 22 à Marrakech et 108 à Meknès en 1924, cf "Enquête sur les corporations d'artisans et de commerçants au Maroc (1923-1924)", *Revue du monde musulman*, 58, 1924, pp. 20 et 34.

(22) E. Michaux-Bellaire et G. Salmon., 1905 (1), pp. 142-143; voir aussi p. 87.

(23) M. Al-Lahya., 1404/1984, p. 253, doc. n° 10: *lafīf 'adli* du 28 jumādā I 1300/6 avril 1883. Comparer avec le coutumier du qsar de Lgāra (vallée de l'O.Ziz), rédigé vers 1890: "Quiconque laisse dehors pendant la nuit, la balance, le *mudd*, ou la *sahfa* de la *qbīla* (i. c. la *jmā'a* du qsar) est passible d'une amende de 10 *muzūna*-s": cf L. Mezzine, 1987, p. 244, n° 293.

(24) En shawwāl 1192 H/octobre-novembre 1778, les soldats du *guich* de Meknès, en révolte contre le sultan, brisent les *mudd*-s du marché aux grains et tuent le responsable de ceux-ci: Ad-Du'ayyif, ed. 1406/1986, p. 180 Le chroniqueur n'avance pas d'explication. L'événement est d'ailleurs exceptionnel; gardons-nous de généraliser.

règlements et de déjouer la fraude[25]. Ce transfert de compétences illustre la politique suivie par Mulāy Ḥasan, de doubler les autorités traditionnelles par le corps des agents des finances, les 'amīn-s. Il aboutit à une solution complexe. En 1905 par exemple, à al-Qṣār al-Kabir, les mesures de capacité étaient poinçonnées par *l'amīn al-mustafād,* les poids par le *muḥtasib*[26].

Valeur des étalons: influence du Makhzen, des échanges et de l'Europe

Enfin le Makhzen entendait intervenir dans la valeur même des étalons. "Il est nécessaire d'observer que les mesures pour les grains peuvent varier selon la volonté du Prince", note à la fin du XVIII^{e} siècle le consul de France Chénier[27]. Les litiges les concernant étaient transmis en haut lieu[28]. L'administration centrale, souvent confrontée à des calculs compliqués de conversion, s'informait auprès des fonctionnaires locaux des correspondances entre les mesures, ou fixait celles-ci. Nous voyons par exemple, en août 1870, le *Khlīfa* du sultan à Marrakech, son fils Mulāy Ḥasan, ordonner aux cadis de la ville de désigner quatre *'adūl*-s chargés d'expertiser la différence entre la mesure d'orge comble (*b-elqubba*) et rase (*mamrūt*)[29].

Sans doute est-ce par ce biais que le Makhzen essayait de régulariser la diversité des mesures locales dans les campagnes. Il paraît logique que les régions voisines d'une ville, étant en communication constante avec celle-ci, en aient connu les mesures: nous le voyons attesté, en avril 1883, pour les environs de Meknès[30]. L'influence citadine était-elle plus marquée? Nous trouvons des exemples d'adoption, ou d'alignement sur la ville la plus proche: ainsi l'influence du *mudd* d'al-Qṣār al-Kabīr s'étendait-elle au début du XX^{e} siècle sur le Habt, les tribus Jbāla les plus voisines et les grands souqs du nord du Gharb. Chacun des cinq souqs du Habt avait son *mudd*, calculé sur la base d'une fraction de celui d'al-Qṣār al-Kabīr; de sorte que les variations officielles de ce dernier étaient répercutées sur les premiers[31]. La métrologie reflétait donc bien l'intensité des liens commerciaux entre la ville et sa campagne. Dans ce domaine, le Makhzen appuyait manifestement l'influence de la ville. Il demandait à ses agents ruraux de n'utiliser que les mesures citadines: ainsi les évaluations des récoltes (*Kharṣ*) étaient-elles toujours effectuées en *Kharrūba* de Marrakech, en *mudd* de

---

(25) M. Al-Lahya ., 1404/1984, p. 254, doc. n° 11, réponse du Sultan au *muḥtasib* Moḥammed b. L'arbī Ajāna, 14 Jumādā II 1300/22 avril 1883.

(26) E. Michaux-Bellaire et G. Salmon., 1905 (1), pp. 132 et 143.

(27) L. Chénier., t. 3, p. 536.

(28) Exemple: B.R., reg., 117, p. 72, lettre du Sultan aux *amīn*-s du port de Safi, 28 shawwal 1300/1er septembre 1883: les négociants et le consul britannique se sont plaints que la douane utilise une nouvelle balance (*mākina*) dont la pesée diffère de celle qui avait cours. Les *'amīns*-s demandent que faire; le Makhzen leur ordonne de régler exactement la balance sur les anciens poids.

(29) B.R., reg. 664, p. 34,: copie d'un acte (*rasm*) du 19 jumādā I 1287/17 août 1870.

(30) M. Al-Laḥya., 1404/1984; p. 253, doc. n° 10, cf n. 20: le *mudd* de Meknès est connu (*ma'ruf*), ce qui ne signifie pas adopté, chez les Gerwan, Zemmūr, Sherārda, Banī Ḥsen et à Mulāy Idrīs Zerhūn", et le prix y est établi en fonction de celui-ci"

(31) E. Michaux-Bellaire et G. Salmon., 1905-1906 (2), t. 6, pp. 253-254: E. Michaux-Bellaire., 1911, pp. 286 et 402.

Casablanca etc. Mais les correspondances avec les autres villes n'étaient pas forcément connues: témoin les scrupules du caïd Ber-Rshīd des Shāwiya qui, habitué à évaluer ses grains en *mudd* de Casablanca, reçoit en août 1891 l'ordre d'en transporter à Rabat une quantité stipulée en *Kharrūba* de Marrakech; pressé par le temps, il n'a pu en vévifier l'équivalence et craint des pertes[32]. L'intervention du Makhzen n'est pas allée jusqu'à imposer une norme, ni même à étendre un véritable système de correspondance. Elle répondait au fond surtout à des besoins pratiques de calcul et de fluidité, mais dans le respect des particularismes locaux, c'est-à-dire à la fois de la force de la coutume et du cloisonnement des marchés.

Ces mêmes principes permettent de comprendre la manière dont les mesures européennes ont pénétré au Maroc. Dès le règne de Sidi Moḥammed b. 'Abd Allah (1757-1790) le commerce maritime avait fait sentir quelques effets: la fanègue, mesure de capacité espagnole, était utilisée dans les ports et convertie en mesures locales[33]. Le consul Chénier notait que les poids (livre et quintal) équivalaient à ceux de Paris ou "poids de marc"[34]. La reprise des échanges dans les années 1830 rouvrait la porte aux mesures européennes. Dès 1846, l'usage de la livre française de 500 g était attesté dans les ports pour les denrées coloniales, sucre, thé, etc[35].

C'est cependant par le biais, non du commerce des marchandises, mais de la monnaie, que furent introduits les nouveaux étalons du système métrique, créé par la Révolution française. L'usage de la monnaie comme étalon de poids était traditionnel au Maroc, où les termes de *mitqāl*, d'*uqiya*, appartenaient au vocubulaire de l'un comme de l'autre. La pièce d'argent de cinq francs français, *ryāl*, pesant exactement 25 g, introduite au début des années 1840 et devenue dix ans plus tard dominante dans les transactions[36], ne tarda pas à être adoptée comme étalon de poids: dès avril 1870 un document atteste que le *muhtasib* de Meknès a fabriqué pour les épiciers une livre (*rṭel*) de fer d'un poids de 33 *ryāl*-s (825 g)[37]. L'année suivante, un coutumier des Aït Bā 'Amrān (dans le Sus al-aqṣa) évoque la création de deux livres de 30 et 40 *ryāl*-s[38]. A

(32) B.R., reg. 179, pp. 37-38: lettre du caïd Ber-Rashīd reçue le 20 muḥarram 1309/26 août 1891. Ce caïd, qui se rendait régulièrement à Marrakech lorsque le sultan s'y trouvait, avait certainement une notion approximative de la capacité de la *Kharrūba*. C'est l'équivalence exacte qu'il demande.

(33) "Il y a quatre *mudd*-s dans une fanègue", note Aḍ-Ḍu'ayyif, 1406/1986, p. 176.

(34) L. Chénier., 1787, t. 3, p. 535. Au début du XX^e siècle, chez les Ulad Jellal de l'Anti-Atlas central, "l'unité de poids est le *marco* (1 livre anglaise)"; il vaut 25 *ryāl*-s soit 625 g (alors que la livre anglaise est de 453,6 g); E. de Segonzac., 1910, p. 163.

(35) A.E C.C.C. Maroc, vol. 32, ff. 363 r° -364 r°, de Chasteau, n° 43, Tanger, 15 juillet 1846. De même à Rabat, pour la plupart des produits du commerce extérieur, "les laines, les cuirs, la cire, le sucre, le café, la soie, &"; A.E C.C.C.Rabat, vol. 1, f. 25 r°, E. Combes, "Premier rapport sur la ville de Rabat et sur ses environs", Rabat, 1er juillet 1847.

(36) J-L. Miège., 1962, t. 3, pp. 98-99.

(37) M. Al-Lahya., 1404/1984, p. 191, d'après Ibn Zaydān, *Al-'izz wa-ṣ-ṣawla*, t. 2, p. 67, citant un document de muḥarram 1287/avril 1870.

(38) A. Al-Mḥammdi., 1985, pp. 48 et 51-52, n. 7 à 13: *'urf* des Aït Bā 'Amrān, 15 shawwal 1288/28 décembre 1871.

Fès, cet étalonnage est attesté sous Mulāy Ḥasan, vraisemblablement après 1883[39]. Lorsque débuta le Protectorat, il était en usage dans certaines campagnes.

Encore faut-il distinguer: à Fès, le système des poids fut vraiment réformé de manière à ne plus manier que des dizaines de ryāl-s; ailleurs, à en juger par la complexité des conversions, on dut souvent se contenter de calculer des valeurs approchées, en *ryāl*, des poids en usage. Dans tous les cas fut respectée la diversité des mesures selon les professions. Au reste, la fortune du *ryāl*-poids a été due non à sa référence à une norme métrique, mais aux atouts du *ryāl*-monnaie, à savoir l'excellence de son titre et la stabilité de son poids: il répondait au besoin d'un étalon sûr, nullement à celui d'un système, dont le manque ne se faisait pas sentir. Ce sont, de même, des considérations pratiques, mais dans une économie toujours plus ouverte sur le monde extérieur, qui au XX^{e} siècle ont assuré, ou ralenti, la véritable introduction au Maroc, puis l'adoption sélective, du système métrique.[40]

NOMENCLATURE

A- Mesures de capacité pour les grains.

La valeur de certaines mesures de capacité, c'est-à-dire de volume, nous est donnée par les sources européennes non comme telle, mais en poids. La cause n'en était pas l'ignorance, mais le fait qu'au XIX^{e} siècle les *'amīn*-s des douanes des ports convertissaient automatiquement, sans opérer de pesée, les contenances en poids[41]. Il semble qu'ailleurs, dans les campagnes et les marchés urbains, les grains aient été vendus à la contenance et non (comme on le pratique aujourd'hui) au poids: car leur prix est toujours spécifié en mesure de capacité. Pour convertir dans un sens ou dans l'autre les renseignements fournis par les sources, nous utiliserons une valeur moyenne des poids spécifiques (poids d'un volume donné, en Kg/l) du blé et de l'orge, établie à partir de nos sources. Leur valeur varie d'une année à l'autre, ainsi dans les 'Abda: 0,64 pour l'orge en 1928, 0,57 à 0,58 l'année suivante[42]. Le tableau 1 synthétise les

---

(39) M. de Périgny, 1916, pp. 44-45. en 1883 un document du *muhtasib* de Meknès établit l'égalité des *rṭel-s 'aṭṭārī* de Meknès et de Fès, cf M. Al-Lahya., 1404/1984, p. 255, doc. n° 12, 22 muḥarram 1301/23 novembre 1883. En 1889, encore le vice-consul de France à Fès ne connaît que les valeurs antérieures à la réforme, cf tableau 2 infra: ce qui suggére que les deux systèmes ont coexisté plusieurs années.

(40) La *'abra* rase 20 L s'est imposée dans tous les souqs ruraux, sous ce nom ou un autre, pour mesurer les grains, parce qu'elle correspond à peu près à la quantité ensemencée en une journée; du coup les surfaces sont évaluées, non en hectares, mais en "journaux" (*Kheddām*-s), superficie labourée en un jour et ensemencée d'une *'abra*; mesure d'ailleurs beaucoup plus pratique que l'hectare (trop vaste) ou l'are (trop petite) pour la taille des parcelles. Sans parler de la suspicion envers un arpentage opéré par des inconnus, fonctionnaires du Makhzen, donc supposés agents du fisc.

(41) " La douane marocaine ne mesure pas à l'embarquement; elle pèse et accorde 43 Kilog pour une fanègue": A.E M.D. Maroc, vol. 4, f. 227 v°, Soulange-Bodin, "Des ressources agricoles du Maroc (...) De l'exportation des Céréales", Mogador, juillet 1874. Voir aussi infra, Casablanca, 1884-85.

(42) A. Antona., 1931, pp. 97-99.

informations recueillies à leur sujet[43]. J'adopterai pour le poids spécifique de l'orge une valeur moyenne 0,61 et pour celui du blé, en raison des écarts plus importants, une fouchette de 0,75 à 0,85. Dans la nomenclature qui suit, je placerai entre parenthèses les résultats de calculs non effectués dans les sources. Il semble que les valeurs réelles des poids spécifiques aient été supérieures: des enquêtes récentes l'ont montré[44].

Notons d'autre part qu'on ne sait, la plupart du temps, si les mesures utilisées sont combles ou rases, c'est-à-dire avec ou sans le cône (*qubba*) qui dépasse le rebord supérieur du cylindre[45].

		O	B	B/0
Aṣsawira	1849		0,89	
Rabat	1861		0,75	
Assawira	1867			1,46
Casablanca	1884-85			1,29
al-Qsar al-Kabir	1905	0,62	0,75	1,20
Doukkala	1917	0,60	0,76-0,80	1,27-1,33
id.	id.	0,60-0,62	0,82-0,87	1,32-1,45
Shawiyya	1917	0,61	0,84	1,37
'Abda	1928-29	0,57-0,64		

Tableau 1- Poids spécifique de l'orge (O) et du blé (B) en Kg/L), et rapport B/O

(43) A.E C.C.C. Mogador, vol. 3, f. 144 r°, de Vallat n° 18, Mogador, 28 juin 1849; id., Rabat, vol. 1, f. 184 r°, Beaumier, n° 2, Rabat, 12 novembre 1861; id:., Mogador, vol. 4, f. 409 v°, Beaumier, n° 46, Mogador, 2 avril 1868; B.R., reg. 128, p. 25; E.Michaux-Bellaire et G. Salmon., 1905-1906 (2), t. 6, p. 253 (voir remarque plus bas); J. Goulven., 1917, pp. 84, n. 1, 86, n. 1, et 97-98; L. Arensdorf., 1917, p. 42.

L'information concernant al-Qsār en 1905 est confuse: la voici: "Nous avons donné, dans une étude précédente, la valeur du mudd d'El-Qṣār, qui contenait alors 64 litres et pesait 40 kilogrammes, en blé. Depuis un an, le mudd d'El-Qṣār a déjà augmenté: il est aujourd'hui de 48 Kilogrammes en blé et de 40 Kilogrammes en orge". Mais 64 L ne peuvent faire 40 Kg qu'en orge, non en blé" comme indiqué. J'ai déduit le poids spécifique du blé des deux autres chiffres. D'autre part, les 64 L sont la capacité après l'augmentation du mudd, et non avant comme affirmé, puisqu'en 1908 le mudd d'al-Qsar est toujours de 64 L, d'après "Les industries d'Ouezzan", 1908 p. 513.

(44) Dans les souqs, on achète aujourd'hui au poids des quantités de grains mesurées en volumes, puis converties en poids selon des coefficients sous-évalués. "Cette sous-estimation, commente Jean-François Troin, est une rémunération, admise par tous, que s'offre le commerçant acheteur. J-F. Troin., 1975, t. 1, p. 171. Notons que cette notion de poids spécifique n'a pas de valeur scientifique, puisque les grains ne sont pas une substance homogène, encore moins leur ensemble, qui est mêlé d'air. Le poids spécifique augmente avec le volume dont on entend peser le contenu, car les grains sont plus tassés dans un récipient plus grand.

(45) Dans un village des Ḥāḥa, on précise que le grain est mesuré avec dôme avant d'être trié, et ras (sans dôme) s'il a été trié. I.A.V.S.R. Tamanagh (Assawira), 1989, trinôme n° 56.

Nord du Maroc D'après le Consul Chénier, à la fin du XVIII[e] siècle, dans le "Royaume de Fès" c'est-à-dire au nord de Rabat, on vend les grains en *mudd*, *ṣā'* de 4 *mudd*-s et *ṣaḥfa* de 60 *mudd*; le *mudd* pèse 18 à 20 livres et 1/12 de la charge de Marseille, "qui correspond à peu près au septier de Paris"[46] (soit 156 L; cela met le *mudd* à 13 L, le *sa'* à 52 L et la *ṣaḥfa* à 780 L). En 1803 à Tanger et à Fès, d'après Ali Bey, le *mudd* est de 856,5 pouces cubes de France (soit 16,9 L); le petit *mudd* "est la moitié du grand"[47]. En 1822, Sourdeau, à Tanger, parle encore de *mudd* et de *ṣaḥfa* et indique que le *mudd* pèse de 15 à 16 kg, sans préciser de quel grain[48]. Les sources ultérieures précisent selon les villes.

Tanger 1821 et 1822: le *mudd*= 1/10 charge de Marseille, 12,5 Kg de blé, 10 Kg d'orge (environ 16 L).

1825: 1 *mudd*= 2/5 fanègue d'Espagne. Notre source confond poids et capacité: "l'almoud correspond au poids de 14 Kilo, 50 gr et vaut par conséquent 0,1450 hectolitres".

(En réalité la fanègue d'Espagne faisant 57 1/3 L, le *mudd* de Tanger serait à 22,9 L, soit 14 Kg d'orge et 17,2 à 19,5 Kg de blé).

1828: 1 *mudd*= 22 livres anglaises de blé (10,0 Kg, soit 11,8 à 13,3 L; la livre anglaise fait 1/2,205 kg ou 453,5 g).

1846: 1 *mudd*= 1/3 fanègue= 24 L (donc 14,6 Kg d'orge et 18 à 20,4 Kg de blé).

1847 et 1848: de nouveau 1 *mudd*= 2/5 fanègue, pour un poids désormais évalué à 16,5 Kg.

1911: 1 *mudd*= 64 L[49].

Larache et Tétouan 1846: 1 *mudd*= 5/4 mudd de Tanger, soit 30 L[50].

Tétouan 1906 1 *mudd*= environ 20 L[51].

Faḥṣ 1904: Un *mudd Kbīr* ou *mudd-l-blād* de 42 Kg environ et un *mudd sghīr* moitié du précédent; les grains en silo sont mesurés à l'aide du *mudd aṣ-ṣaḥfa*, égal aux 3/8 du mudd Kbīr[52].

---

(46) L. Chénier., 1787, t. 3, pp. 535-536.

(47) Ali Bey, 1814, t. 1, pp. 56-58.

(48) A.E. C.C.C. Maroc, vol. 28, f. 76 r°, "Tableau des Revenus territoriaux des Etats de Maroc connus sous la dénomination de *Dîmes et aumônes*", Sourdeau, 20 août 1822.

(49) A.E; C.P. Maroc, vol 27, f. 386 v°, Sourdeau, "Prix des grains au Maroc le 31 Décembre l'an Mil huit cent vingt et un", Tanger, 31 décembre 1821; A.E. C.C.C.C. Maroc, vol 28, f. 27 v°, Sourdeau à la Chambre de Commerce de Marseille, copie, Tanger, 4 avril 1822; id., vol. 29, f. 121 r°, Sourdeau, n° 59, Tanger, 9 novembre 1825; id., vol. 32, ff. 363 r°-364 r°, de Chasteau, n° 43, Tanger, 15 juillet 1846 (l'équivalence 1 *mudd*= 1/3 de fanègue est sans doute une erreur); id., Rabat, vol. 1, f.470 v°, de Chasteau, n° 77, Tanger, 2 février 1848; Brooke, sir A. de C., 1831, t. 1, p. 174; W. Marçais., 1911, p. 464.

La fanègue d'Espagne est à 57 1/3 L d'après A.E M.D. Maroc, vol. 4; f. 227 r°, Soulange-Boudin , "Des ressources agricoles du Maroc (...) de l'exportation des Céréales", Mogador, juillet 1847. L. Godard., 1860, pp. 223-224, donne la fanègue de Madrid à 56,4 L.

(50) A.E. C.C.C. Maroc, vol. 32, ff. 363 r°-364 r°, de Chasteau, n° 43, Tanger, 15 juillet 1846.

(51) A. Joly., 1906-1912, t. 18, p. 216 n. 1.

(52) G. Salmon., 1904, p. 231.

Larache 1899: 1 *mudd* = 45 à 50 Kg "suivant le grain" (sans doute identique au mudd d'al-Qṣār de 64 L, cf infra)[53].

al-Qṣār al-Kabīr 1899: 1 *mudd* = environ 130 livres anglaises de blé (59 Kg, soit 69 à 79 L).

1905: 1 *mudd* = 64L, soit environ 48 Kg de blé et 40 Kg d'orge, il vient d'être augmenté d'un cinquième[54].

Wāzzan 1908: 1 *mudd* = 8/9 du mudd d'al-Qsār, soit 72 L ou 45 Kg d'orge[55].

Habt 1905: les cinq souqs de la région ont chacun leur *mudd*, étalonné en fonction de celui d'al-Qsār; on utilise aussi le *mudd al-gā'a*, pour seulement estimer la récolte[56].

Jbāla 1908: Les marchés des Ahl Serif et des Rhuna ont un *mudd* étalonné sur celui d'al-Qṣār, ville la plus voisine; ceux des Beni Gorfet, plus au nord, utilisent le *mudd* de Fès d'environ 30 L, une valeur également attestée (mais en 1846, cf supra) de celui de Larache, ville la plus proche[57].

Gharb 1913: quatre valeurs connues du *mudd*, selon les souqs:

-celui d'al-Qṣār, de 64 L, dans les grands souqs du nord du Gharb, sur les routes d'al-Qṣār à Fès et à Meknès: Lalla Mimūna, Suq al-Arba' et Ḥad Kurt;

-un *mudd* de 48 L au centre, autour de l'O. Sebou;

-un *mudd* dit "de Fès", de 32 L, à l'Est du Gharb, près de cette capitale;

-un *mudd* de 16 L, moitié du précédent, dans la même zone[58].

Les valeurs, quoique diverses, sont toutes étalonnées sur la même unité de base, elle-même alignée sur celles des grandes villes voisines.

Fès. On y compte en *mudd* et en *ṣaḥfa,* syn. *wusq*, de 60 *mudd*-s.

1861: "Fès a deux almouds, l'un est le 12ème et l'autre le 14ème de l'almoud de Rabat"[59]. (Celui-ci contenant alors 344 L, les deux *mudd*-s de Fès valent 24,6 et 28,7 L; peut-être s'agit-il du même, mais mesuré ras et comble).

1883: 1 *mudd* = 1/8 *Kharrūba* de Marrakech, d'après le *muḥtasib* de Meknès. (La *Kharruba* contenant environ 210 L, cf infra, le *mudd fāsī* serait de 26,2 L. Cette valeur, confirmée plus tard[60], peut être prise comme référence sûre pour le règne de Mulāy Ḥasan.).

---

(53) A.E. C.C.C. Mogador, vol. 8, f. 227 r°, Jeannier, sans n°, "Rapport sur le mouvement commercial et maritime du port de Larache en 1898", Larache, 15 juillet 1899.

(54) G.B. D.C.R., n° 2296, Tanger, 3 juin 1899; E. Michaux-Bellaire et G. Salmon., 1905 (1), p. 140, et 1905-1906 (2), t. 6, p. 253; voir remarque note 43.

(55) Les Industries d'Ouezzan", 1908, p. 513. Le *mudd* pèse 45 Kg d'orge, et non de blé, comme indiqué par erreur.

(56) E. Michaux-Bellaire et G; Salmon., 1905-1906 (2), t. 6, pp. 235-245 et 291.

(57) E. Michaux-Bellaire., 1911, pp. 286, 402 et 537.

(58) E. Michaux-Bellaire., 1913, pp. 228-232.

(59) A.E. C.C.C. Rabat, vol. 1, f. 184 r°, Beaumier, n° 2, Rabat, 12 novembre 1861.

(60) M. Al-Laḥya., 1404/1984, p. 255, doc. ° 12, du *muḥtasib* de Meknès, Muḥammad b. L'arbī Ajāna, 22 muḥarram 1301/23 novembre 1883; confirmé par: a) M. de Périgny, 1916, pp.17 et 46: 1 *mudd* = 24 L, ou 16 Kg d'orge (26,2L au poids spécifique de 0,61); b) R. Le Tourneau., 1950, pp. 278-279: les vieux commerçants assurent que le *mudd* actuel de 40 L équivaut aux 2/3 du *mudd*, soit 26 2/3 L; je retiens plutôt la valeur de 39 L donnée en 1895, cf infra, donc un *mudd* de 26 L avant la réforme; un ajustement ultérieur sur le système métrique aurait transformé le nouveau *mudd* de 39 L en un *mudd* de 40 L.

En 1884, d'après une lettre du sultan, 1 *mudd fāsī* est estimé contenir 30 *mudd s nabawī*, mesure canonique (soit 23 à 24 L; l'évaluation est approximative[61]).

1895: à la suite d'une réforme dont la date m'est inconnue, le *mudd* est augmenté d'un demi (donc à 39 L). Cette nouvelle mesure est concurrencée par un autre étalon, puisqu'en 1905 on nous parle d'un *mudd* à 64 L, en 1907 puis en 1913 d'un autre à 32 L, vraisemblablement pour un autre usage[62]. Pour ne rien simplifier, on continue à employer l'ancien *mudd* d'environ 26 L[63].

Meknès Comme à Fès, 60 *mudd*-s valent une *ṣaḥfa*, syn. *wusq*; 1 *mudd*= 16 *qurḍa*-s.

1883: 1 *mudd*= 16/13 *mudd* de Fès, d'après le document du *muhtasib* de Meknès cité supra (donc le *mudd* de Meknès est de 32 L). La proportion est strictement utilisée par les documents du Makhzen pour leurs calculs de conversion[64].

Taza 1901: 1 *mudd*= 5/2 *mudd*-s de Fès[65] (soit 97,5 L).

Oriental: On utilisait, et on utilise encore, la *qurḍiya* de 3,5 à 4 Kg (soit environ 5 à 5,5 L)[66].

Rabat: Dans cette ville le terme de *mudd* est utilisé semble-t-il pour deux systèmes concurrents.

1798: Mulāy Slimān diminue des 2/3 le *mudd rbāṭī*.

1817: 1 *mudd*= 1/3 charge de Marseille= 3 *mudd*-s de Tanger (autour de 60 L?).

1822: le *mudd* de Rabat "en contient un peu plus de deux de Tanger".

1846: 1 *mudd*= 3 mudd-s de Tanger, soit 72 L.

1847: 1 *mudd*= 231 livres.

1861: 1 *mudd*= (5 1/2 fanègues rases d'Espagne= 344 L= 258 Kg de blé.

1872-1878: 1 *mudd*= 440 L.

1879: 1 *mudd*= 485 L (la source est peu sûre).

1882: 1 *mudd*= 32 *'abra*-s (soit 13 3/4 L la *'abra*).

Début XX[e] siècle: 1 *'abra*= 160 *rṭel-s 'aṭṭārī* ou 80 Kg de blé (soit 95 à 107 L, environ le quart du *mudd* attesté antérieurement)[67].

---

(61) M. Ennaji. et P. Pascon., 1988, p. 93, n° 66, le Sultan au chérif du Tazerwalt Husayn b. Hāshim, 29 rajab 1301/25 mai 1884, Rabat, B.R.; estimation du mudd nabawī d'après P Pascon., 1975, cf note 2.

(62) Le Tourneau., 1950, pp. 278-279, d'après Rapport commercial de décembre 1895 et Rapport statistique et commercial du 17 avril 1898, du vice-consul de France à Fès, et commentaire dans la note précédente; Ch. René-Leclerc, 1905, p. 124; E Michaux-Bellaire., 1907 (2), p. 245; id., 1913 p. 231 (citant un "*mudd* de Fès" de 32 L, mais à propos du Gharb; peut-être y a-t-il confusion avec le *mudd* de Meknès, qui contenait en effet, trente ans plus tôt, 32 L; cf infra).

(63) Par exemple G.B.D.C.R., n° 3597, Tanger, 28 avril 1906, p. 50: en 1891 comme en 1905 1 *mudd* de blé (et d'orge, affirme l'auteur, négligent) pèse environ 40 livres anglaises (soit 18,1 kg).

(64) Exemple: B.R., reg. 757 et 693, quantités d'orge extraites du *herī* du Makhzen à Meknès, du 1er jumada I 1298 à fin jumādā I 1311: 1er avril 1881 au 9 décembre 1893.

(65) E. de Segonzac, 1903, , p.222.

(66) U. Berraḥāb., 1410/1989, pp. 126 et 142 n. 37, d'après des sources orales.

(67) Ad. Ḍu'ayyif, 1406/1986, p. 311, événements du 25 rabi II 1213/6 octobre 1798; A.E.C.C. Maroc, vol.25, f. 155 r°, Sourdeau, n° 108, Tanger, 30 mai 1817; ibid., f 184 r°, n° 119,23 juin; C.C.M., vol. 11, pp. 311-312, Sourdeau, Tanger, 22 août 1822; 1846 et 1847: voir note 49; A.E. C.C.C. Rabat, vol. A, f. 184 r°,

Nous rencontrons ici le seul cas d'une mesure de capacité nettement supérieure à la charge de chameau.

Sud du Maroc D'après le consul Chénier, déjà cité, dans l'ancien "royaume de Marrakech" c'est-à-dire au sud de Rabat, les grains sont mesurés en *mudd* et en *ghrāra* ("Grare") de 60 *mudd*-s; celui-ci pesant, comme au Nord, 18 à 20 livres (soit 8,8 à 9,8 Kg, grain non précisé). En 1833, Graberg di Hemsö établit la capacité du *mudd* des ports de Rabat à Assawira, à 14, 287 L, et du *ṣā'* à 4 *mudd*-s (soit 57 L)[68].

Casablanca 1846: 1 *mudd* = 18 L.

1867: 1 *ṣā'* = 2 kila-s de 100 L.

1873: 1 *mudd* = 110 L.

1884-85: 1 *mudd* = 125 Kg de blé et 97 Kg d'orge, et 1 fanègue = 0,42 *mudd*, d'après un registre du Makhzen. (Ce qui met le *mudd* à environ 159 L et la fanègue de Casablanca à 67 L.)

1891: 1 *mudd* = 3/4 *Kharrūba* de Marrakech, d'après un document du Makhzen (donc 157,5 L)[69].

1909: 1 *mudd* = 72 à 73 Kg d'orge, 100 à 105 Kg de maïs, 110 à 120 Kg de blé (mesures incompatibles entre elles: de 118 à 160 L; peut-être utilisait-on alors le *mudd* d'environ 110 L, attesté en 1867 et 1873, pour l'orge, à côté de celui d'environ 157,5 L, pour le blé et le maïs)[70].

Shāwiyya 1913-1914: les mesures varient d'une fraction ou d'une tribu à l'autre. L'étude de cette variété de termes et de contenus ne manque pas d'intérêt. Deux lexiques coexistent: celui du *mudd*, divisé en 4 *'abra*-s, et celui du *bāwī*, valant 2 *karwī*-s, plus limité géographiquement, aux tribus jouxtant les Doukkāla: autour de Settat, et chez les Ulād-Sa'īd où il est employé concurremment à celui du *mudd*. Quant aux capacités:

-le double décalitre a alors déjà été adopté chez les Ulād Ḥarīz, les Ulād Sa'īd, et les tribus des alentours de Settāt, c'est-à-dire les tribus de l'Ouest des Shāwiya, sur l'axe Casablanca-Marrakech, traditionnellement plus soumises au Makhzen que celles de l'Est. Dès 1910, le consul de France notait: "L'usage des mesures de capacité (décalitre, double décalitre) se généralise"[71]. Là, c'est-à-dire dans la première région du Maroc atlantique conquise par les Français, est le berceau de cette *'abra*, qui jusque-

---

Beaumier, n° 2, Rabat, 12 novembre 1861; ibid., Casablanca vol. A,f. 186 r°, Flesh, n° 2, Casablanca, 15 mai 1873; A.N.F12, vol 7148, "Tableau des prix courants moyens (...) sur la place de Rabat" de 1875 à 1879; A.E. C.C.C. Rabat, vol 2, f. 126 r°, Montel, n° 1, Casablanca, 29 mai 1880 (le tableau des prix joint aux équivalences de mesures, rempli avec négligence, rend la source peu sûre); M. Būsha'ra., 1991, p. 173; doc. n° 102, lettre de 'Abd al-Hādi Znīber et de Būbker Benbūzid au Sultan, 14 rabi' II 1299/5 mars 1882, Rabat, B.R.; L. Brunot., 1928, p. 100.

(68) J Graberg Di Hemsö., 1834, p. 164.

(69) 1846: voir note 49; A.E. C.C.C. Casablanca, vol. 1, ff. 65 v° -66 r°, Gilbert, n° 11, Casablanca, 16 février 1867; ibid., f. 177 r°, Flesch, n° 2, Casablanca, 15 mai 1873; B.R., reg. 128, pp. 25-26; 1891: voir note 32.

(70) A.E. N.S., vol. 430, consul de France à Casablanca, n° 25,8 septembre 1909, dactyl., p. 2. Le poids spécifique du maïs est de l'ordre de 0,725 d'après L. Arensdorf., 1917, p. 42; de 0,78 à 0,81 d'après J. Goulven., 1917, pp. 97-98.

(71) A.E. N.S., vol. 433, Laronce, n° 13, Casablanca, 22 octobre 1910, dactyl.

là terme local, usité à Rabat, Salé et dans le N-E. des Shāwiya, s'est imposée depuis à l'ensemble du Maroc comme double décalitre; j'ai trouvé mention de la *'abra* en tribu en 1880: un fonctionnaire a noté alors que le *mudd* des Zenāta (d'environ 150 à 175 L) valait 8 *'abra*-s (soit de 19 à 22 L)[72].

-ailleurs, toujours en 1913-1914, les contenances restent très variables: le *mudd* des Ziyāïda connaît selon les fonctions quatre valeurs, allant de 59 à 108 Kg (grain non précisé). Chez les Mdakra et les Ulād 'Alī, il vaut 50 à 55 Kg de blé et 40 à 45 Kg d'orge (donc entre 65 et 74 L). Chez les Mzāb et les Ash'āsh, 65 Kg d'orge et 80 Kg de blé (environ 107 L)[73].

Doukkāla 1917: nous retrouvons là cette superposition de deux systèmes. Mais le double décalitre s'appelle ici non plus *mudd*, terme du Nord, mais *Kharrūba*. D'autre part, le *bāwī* vaut 11 L, la *Kīla* 3 *bāwi*-s (33 L) et le *ṣā'* 8 *Kila*-s (264 L). Cette mesure de 11 L est proche de celle attestée par un document du Makhzen en 1868·[74]

al-Jadida 1846: *mudd* identique à celui de Rabat, donc de 72 L.

1873 et 1900: 1 *ṣā'* = 200 L; subdivisé en 8 *Kīla*-s rases de 25 L et 40 *shāwī*-s de 5 L[75]

Safi utilisait concurremment deux *Kharrūba*-s: la plus petite contenait, en 1877, 27 Kg de maïs, 26 Kg de fèves et 32 Kg de pois chiches (soit environ 33 L), en 1907, 34 Kg de fèves et de maïs, 38 Kg de pois chiches (soit 40 L); la plus grande, en 1881, 51 Kg de fèves et 54 kg de maïs (soit environ 67 L), en 1907, 65 kg de blé et 45 kg d'orge (soit 74 L)[76]. La grande *Kharrūba*, appelée fanègue en 1881, était vraisemblablement le double de la petite. Cet emploi simultané de deux mesures de même nom, se rencontrait couramment pour les poids, et rarement pour les capacités.

Assawira: L'unité est la *Kharrūba*, dont la valeur varie avec les sources: en 1828, 1,12 à 1,14 fanègue anglaise; en 1839, 73,71 L; en 1849, 76 Kg (grain non précisé); en 1867, 104 Kg de blé et 71 Kg d'orge (soit 116 L); en 1869, 108 Kg de blé et 81 Kg d'orge

---

(72) B.R., reg. 96, p. 57, inventaire des biens du caïd Qāsim az-Znātī, non daté (probablement 1880): on a chargé 443 5/8 *mudd*-s d'orge sur 190 chameaux et 33 *mudd*-s de blé sur 17 chameaux, ce qui permet d'évaluer la capacité du *mudd*.

(73) Villes et Tribus, t. 1, vol 2, pp. 66, 104-105, 141-142, 187, 240-241, 312-313; L. Arensdorf., 1917, pp. 42 et 71-72.

(74) J. Goulven, pp. 97-98; B.R., reg. 664, p. 63., lettre de Sidi Muḥammad Lakhāl à Brāhīm al-Grāwi, 9 sha'ban 1285/25 novembre 1868, à propos des réserves de grains du caïd des Ulād Bū'zīz (Sahel des Doukkāla): "Nous avons vérifié la mesure qui a été fournie avec ce grain des Doukkala et nous avons trouvé que dix-huit de celle-ci correspondent à la *Kharrūba* de Marrakech, avec le dôme" (soit 11,7 L pour une *Kharrūba* de 210 L, cf infra).

(75) 1846: voir note 49; A.E. C.C.C. Casablanca, vol. 1, f. 182 r Flesch n°2, Casablanca, 15 mai 1873; A.G.V 3H, carton, 21 cap. Larras, "L'Occupation du Maroc", Marrakech, 25 mars 1900.

(76) A.N. F12 vol. 7149, "Rapport statistique et commercial de 1877", Agence de Saffy, 31 décembre 1877; A.E C.C.C. Mogador, vol 7, f. 134, "Prix courants moyens pendant l'année 1881 des principaux articles de commerce de Saffi (Maroc), joint à Bertrand, n°9, Mogador, 14 octobre 1882; A.E N.S., vol. 430, Hoff, "Mouvement Commercial et Maritime de Saffi en 1907 et 1908", Safi, 15 octobre 1909, p.16.

(soit 133 L); en 1882, 154 à 160 Kg de blé (soit 180 à 210 L)[77]. Comme à Rabat, nous assistons à un accroissement de la contenance de la *Kharrūba*, qui tend à rejoindre celle de Marrakech.

Marrakech: La *Kharrūba* est signalée valant 3 1/2 fanègues rases en 1867 (soit 200 L); en 1879-1883, 210 L; en 1883, 8 *mudd*-s de Fès; en 1900, une charge d'orge de mulet, soit 120 à 125 Kg (197 à 205 L)[78]. La valeur de 210 L, ou un peu moins, paraît donc stable.

D'après une expertise faite sur ordre du Makhzen en 1870, la mesure comble de 50 *Kharrūba*-s d'orge en contient, rase, 41 3/8[79].

Demnate: *ṣā'* de 15 L, valant 6 *tashkasht*-s, 3 *rab'a*-s, 2 *aqbū*-s, 3/4 *'abra* (de 20 L); 1/8 *Kharrūba* (soit 120 L)[80].

Plus au Sud:, la diversité lexicale devient remarquable. Signalons, au hasard de nos sources:

-dans la vallée de l'O. Nfis, *l'aghrār* ou *tāghrart*, qui était un sac et non un cylindre de bois, et le *sa'*.

-chez les Aït bā 'Amrān (Sus al-aqṣā), la *ghrāra* vaut 30 *ṣā'*-s, le *ṣā'* 3 *fiṭra*-s et la *'abra* 6 *rb'īya*-s.

-dans le Tafilalt, l'unité de base est aujourd'hui le *mudd*, appelé aussi *'bar* ou *atmny*, subdivisé en 3 *fiṭra*-s, 6 *gamila*-s, 8 *'abra* et 11 *'wīna*-s; l'ancien *mudd* de Qṣār as-Suq valait 3 *gamila*-s, 1/3 *aqzdir* et 1/60 *tāghrart*.

A Figuig, des documents du XIX[e] siècle parlent du *mudd aṣ-ṣā'*, appelé aussi *qarḍiya* (même terme à Meknès et dans l'Oriental, cf *supra*) ou *arba'ay*, et du *mudd kbīr*; chez les nomades voisins de l'oasis, de la *seṭla* et de la *lehwa*[81].

---

(77) A.E C.C.C. Maroc, vol. 29, f. 235 r°-v°, "Etat des poids, mesures en usage sur la place de Mogador", joint à Delaporte, n°13, Tanger, 31 octobre 1828, ibid., Mogador, vol. 1, f. 164 r°-v°, id., n° 60, Mogador, 28 février 1839; ibid., vol 3, f. 144, de Vallat, n° 18, 28 juin 1849; ibid., vol 4, f. 409 v°, Beaumier, n° 46, 2 avril 1868; ibid., vol 5, f. 56 v°, id., n° 80, 19 octobre 1869; ibid., vol. 7, ff. 99 r°, Mahon., n° 51, 17 janvier 1882, et 100 v°, id., n° 55, 8 avril.

(78) A.E. C.C.C. Mogador, vol. 4, ff, 440 v° -441 r°, P. Lambert, "Notice sur la ville de Maroc", copie, joint à Beaumier, n° 48, Mogador, 25 mai 1868; Erckmann., 1885, p. 162 (il signale que le *mudd* vaut 1/8 *Kharrūba*, mais sans doute parle-t-il du *mudd* de Fès, car le terme n'est pas autrement connu à Marrakech); 1883; voir note 60; 1900; voir note 75.

(79) Voir note 29.

(80) A. Tawfīq., 1403/1983, p. 283; source non indiquée, vraisemblablement orale et récente, ce qui explique la référence au double décalitre (*'abra*)

(81) P. Pascon., 1977, t. 1, p. 351, n. 149, et t. 2, texte arabe, p. 97; A. M'ḥammdī., 1985, p. 48 et pp. 51-52, n. 7 à 13; L. Mezzīne., 1987, pp. 209-210, n. 70, et n. 155; A. Mezīane., 1988, pp. 181-183 (avec étude détaillée des capacités).

B- Mesure de capacité pour l'huile.

On l'appelait presque partout *qulla*, du nom du récipient en terre utilisé pour la transporter; les exceptions seront signalées. Elle est évaluée à Tanger, en 1828, à 36 livres (soit 18 Kg); dans les ports, à 15,2 L et 22 *rṭel kbīr* (soit 15,0 Kg) en, 1833, puis à 21,5 L en 1846[82].

al-Qṣār al-Kabīr 1905: 30 livres de 32 *ryāl*-s, soit 24 Kg; subdivisée en 4 *rbay'a*-s et 16 *Kās*-s[83].

Wāzzan 1908: vaut 16/5 de celle d'al-Qṣār (soit 76,8 Kg)[84].

Fès 1898: 108 Kg[85].

fin XIX^{e} siècle: entre 9 et 9,5 Kg.

1905: 30 livres de 32 *ryāl*-s, comme à al-Qṣār, soit 24 Kg.

1915: 10, 55 L, et 1917: 11 L[86].

Meknès fin XIX^{e} siècle: 16,4 Kg ou 18 L[87].

Zerhoun fin XIX^{e} siècle; 28 L[88].

Casablanca 1874: 18 L, comme à Meknès[89].

Shāwiya 1913-1914: 40 L chez les Ulād Ḥarīz, alignés, comme pour les grains, sur le système métrique; 30 L environ chez les Mzāb et les Ash'āsh; *l'uqiya* vaut environ 10 L chez les tribus voisines de Seṭṭāt[90].

Doukkâla 1917: 20 L, même capacité standard que pour les grains[91].

Marrākech 1867: 32 1/2 livres de 537,5 g (soit 17,5 Kg)[92].

Demnāte 32 L; *tumn* de 1 L, *tākūra* de 1,5 L, *lūzent* de 16 L, *akdūr* de 36 L[93].

---

(82) 1828: Sir A. de C. Brooke, 1860, p. 174; 1833: J. Graberg Di Hemsö., p. 164; 1846: voir note 49; L. Godard., 1860, p. 224, se contente de reprendre Graberg.

(83) E. Michaux-Bellaire. et G. Salmon., (1), pp. 140-141.

(84) "Les Industries d'Ouezzan ", 1908, p. 513.

(85) A.N. F12, vol. 7148, Malpertuy, vice-consul de France à Fès, "Rapport statistique et commercial", Fès, 17 avril 1898.

(86) R. Le Tourneau., 1950, pp. 278-279: d'après les vieux commerçants, la *qulla* pesait 12 1/2 *rṭels baqqālī*-s, soit 9 3/8 Kg; René-Leclerc, 1905, p. 124; M. de Périgny, 1916, p. 46; A. Bel., 1917, p. 131.

(87) M. Al-Laḥya., 1404/1984, p. d'après Ibn Zaydān, *Al-'izzu wa-ṣawla*, t. 2, p. 66.

(88) Ibid., p. 192.

(89) A.E C.C.C. Casablanca, vol. 1, f. 201 r°, Flesch, n° 4, Casablanca, 17 mai 1874.

(90) *Villes et tribus*, t. 1, vol. 2, pp. 104-105, 187, 312-313.

(91) J. Goulven., 1917, pp. 97-98.

(92) A.E C.C.C. Mogador, vol. 4, P. Lambert, "Note sur la ville de Maroc", 1867, copie, joint à Beaumier n° 48, Mogador, 25 mai 1868.

(93) Voir note 80; là encore, source orale décrivant les mesures traditionnelles en se référant aux mesures actuelles.

C- Poids des denrées alimentaires.

Ici le vocabulaire est unifié: on compte en once (*uqiya*), livre (*rṭel*) et quintal (*qinṭār*). Mais la valeur des uns et des autres varie selon les denrées. Aussi distingue-t-on une livre:

- pour les produits d'épicerie (*rṭel 'aṭṭārī*);
- la farine (*rṭel dqāqī*);
- les fruits et légumes secs (*rṭel qeshshāshī* dans le Nord du Maroc, *rṭel sel'āwī* dans le Sud, à partir des Shāwiya);
- les fruits et légumes frais (*rṭel khaḍḍārī*);
- la viande de boucherie (*rṭel gezzārī*).

On utilise par ailleurs le petit quintal de 100 livres et le grand quintal, en général de 150 livres.

A la différence des mesures de capacité, les poids étaient étalonnés, et un petit nombre d'étalons avaient cours dans l'ensemble du pays. A la fin du XVIII^{e} siècle, le consul Chénier affirmait leur équivalence avec le "poids de marc" français: livre à 489,5 g, quintal à 48,95 Kg[94]. D'après Graberg di Hemsö, en 1833, le *rṭel* de 28 *uqiya*-s pèse 1,12 livre anglaise (soit 508 g) sur la côte, sauf à Assawira, où il est de 1,18 livre anglaise (soit 535 g); le *qinṭār* fait 100 *rṭel-s*; le *qinṭār Kbīr*, employé pour les fruits, la viande, les matières grasses, le savon, le cire et le fer, 125 *rṭel*-s à Safi et 150 à Rabat et Salé[95].

A partir du règne de Mulāy Ḥasan plusieurs systèmes se firent concurrence. Le premier, singulièrement compliqué, fidèle aux valeurs qu'avait relevées Graberg un demi-siècle plus tôt, avait encore cours à Meknès et à Fès en 1883; puis il fut supplanté à Fès par un deuxième système, fondé sur l'étalon du *ryāl* (pièce de cinq francs français) de 25 g[96], et bientôt répandu depuis les Shāwiya jusqu'au Nord du Maroc (cf tableau 2); enfin, nous trouvons un troisième système, fondé sur une livre-étalon d'environ 540 g, à Casablanca, dans les Doukkāla et les villes du Sud.

(94) L. Chénier., 1787, t. 3, pp. 535-536.

(95) J. Graberg Di Hemsö., 1834, p. 164; il donne par erreur, pour le *rtel*, la valeur en grammes de la livre anglaise: 453,46 g.

(96) Voir note 39.

		rṭel attari		rṭel baqqali		rṭel dqaqi		rṭ. qeshshashi		rṭel gezzari		rṭel khaddari	
		ryal	g	ryal	g	ryal	g	ryal	g	ryal	g	ryal	g
Larache	1899	20	500	30	750					30	750		
el-Qṣār	1905	20	500	32	800					40	1000		
Wāzzan	1908	20	500	32	800					42	1050		
Fès	1898		506		802				535		1070		1012
Fès	fin 19e.s	20	500	30	750	30	750	30	750	40	1000	40	1000
Meknès	fin 19e.s	20,5	512,5	33	825	32,8	820	33	825	41	1025	41	1025
Ulād Ḥarīz	1913-14	20	500	860	21500			68	1700				
Mzāb,Ash'āsh	id.	20	500	400	10000			100	2500				
Ulād Sa`īd	id.	20	500	120	3000			40	1000			80	2000
Settat	id.	20	500									65	1625

Tableau 2- Poids des données alimentaires, en ryāl (25 g) et grammes, en usage dans le Nord du Maroc et les Shāwiya[97] -

(97) Larache;: voir note 53; al-Qṣār al-Kabīr: E. Michaux-Bellaire et G. Salmon., 1905 (1), pp. 140-141; Wāzzan: "Les Industries d'Ouezzan", 1908, p. 513; Fès: voir la note 85; M. Al-Lahya., 1404/1984, p. 255, doc. n° 12, voir note 60; Ch. Réne-Leclerc., 1905, pp. 124-125 ;M. de Périgny, 1916, pp. 44-45; Meknès: M. Al-Laḥya., ibid., et pp. 190-191, d'après Ibn Zaydān *al 'izz wa-ṣawla*, t. 2, pp. 66-67; Shāwiya: *Villes et Tribus*, t. 1, vol. 2, pp. 104-105, 187, 240-241, 312-314.

Tous les quintaux correspondant aux livres dont la valeur est indiquée dans le tableau 2 ont 100 livres, sauf en 1898 à Fès, avant l'alignement sur l'étalon *ryāl*, où l'on relève un qintār qeshshāshī de 75,9 Kg. Relevons dans les Shāwiya que l'étalonnage sur le *ryāl* n'a corrigé que relativement l'hétérogénéité des poids, le terme de *rṭel* désignant également des valeurs bien plus fortes que la livre courante. Dans les tribus des environs de Settat, on utilisait aussi deux *uqiya*-s, l'une pour le beurre, de 120 *ryal*-s (3Kg), l'autre pour le miel, de 240 *ryāl*-s (6 Kg).

Les renseignements concernant le troisième système, dans le sud du Maroc, sont moins complets:

Casablanca 1867: quintal de 100 livres de 450 g, pour des denrées non précisées[98].

Doukkāla 1917: quintal de 100 livres et livre de 16 onces;
rṭel 'aṭṭari de 540 g;
rṭel baqqālī de 1080 g, double du précédent;
rṭel khaddārī de 2160 g quadruple du *rṭel 'aṭṭārī*;
rṭel sel'āwī = 8/5 *rṭel 'aṭṭārī*, soit 864 g;
rṭel gazzārī = 1 4/5 *rṭel 'aṭṭārī*, soit 1512 g[99];

al-Jadida 1868: rtel 'aṭṭārī de 18 3/4 ryāl-s (soit 468,75 g).

1874 et 1906: *qinṭār* de 54 Kg pour les amandes[100].

Assawira 1828: deux systèmes en usages: une livre équivalant à 1,17 livre anglaise (531 g); l'autre, pour l'huile, le beurre, les fruits, de 30 piastres fortes d'Espagne (soit 750 g). Le quintal de 100 livres est utilisé pour toutes les denrées, sauf les dattes et l'huile, qui sont pesées avec un grand quintal de 150 livres.

1786: seul le premier système (livre de 540 g) est en usage, pour toutes les denrées, de même qu'à Safi en 1877[101].

Marrakech 1867: livre de 537 g; quintal de fruits secs et de dattes à 170 livres (soit 91 3/8 Kg).

1868: 1 *rṭel Kbīr* de Marrakech = 1,7065 *rṭel 'aṭṭārī* d'el-Jadida (soit exactement 800 g: tentative probable d'alignement sur l'étalon *ryāl*, d'une mesure antérieure, égale à 1,5 *rtel* de 537,5 g, soit 806,25 g).

1883: d'après un document du *muḥtasib* de Meknès: 1 *qinṭār dqāqī* = 181 1/4 *rṭel 'aṭṭārī* de Meknès (soit 92,9 Kg) = 170 5/8 *rṭel 'aṭṭārī* de Marrakech (donc 1 *rtel 'aṭṭārī* = 544,4 g; noter la précision des pesées)[102].

(98) Voir note 69.

(99) J. Goulven., 1917, p. 288.

(100) B.R., reg. 664, p. 26, lettre de l'amīn Si Aḥmed Bensheqrūn, à Marrakech, non datée (vers le 5 rabi II 1285/26 juillet 1868); A.E C.C.C. Casablanca, vol. 1, f. 207 r°, Flesch, n° 4, Casablanca, 17 mai 1874; A.E. N.S., vol. 429, d'Huyteza, "Rapport Commercial pour 1906", Mazagan, 10 juin 1907, p. 28.

(101) 1828: voir note 77; A.E C.C.C. Mogador, vol. 5, f. 320 r°, "Prix courants moyens pendant l'année 1876 des principaux articles de commerce de Mogador (Maroc), "joint à La Rée, n° 4, Mogador, 29 janvier 1877: voir note 76.

(102) 1867: voir note 100; 1883: voir note 60.

Cette nomenclature, pour fastidieuse qu'elle puisse paraître, est riche d'enseignements, car elle permet de cerner l'évolution de la métrologie, au moins dans les principales villes, sur une durée d'un siècle et demi. Mesures de capacité et poids doivent être distingués. Les premières, d'une hétérogénité désarmante, répondaient cependant à des besions pratiques, qui les rapprochaient des mesures empiriques évoquées en introduction. Leur variété reflétait les conditions du commerce des grains: celui-ci, essentiellement local, était assuré directement par les producteurs, qui écoulaient leurs surplus au marché rural ou urbain le plus proche; dans le Nord même, l'influence des villes, plus nombreuses qu'ailleurs au Maroc, n'était pas allée jusqu'à unifier les mesures, mais seulement à simplifier les correspondances de l'une à l'autre. Je remarque sans pouvoir l'expliquer, que souvent, avec le temps, les mesures de capacité avaient tendance à croître en volume. Dans les ports du Sud, de Rabat à Assawira, des mesures de grande capacité, proches des charges de mulet et de chameau, l'ont emporté sur l'ancien *mudd* d'une douzaine de litres, dans le temps où se développaient les exportations de grains vers l'Europe, et sans doute pour satisfaire des échanges portant désormais sur de très grandes quantités.

Les noms de ces mesures présentent eux-mêmes un grand intérêt historique, qui mériterait d'être approfondi. Entre l'Atlas et l'Océan apparaissent deux grands ensembles: des Shāwiya à Tanger et Taza, on comptait en *mudd* et *ṣaḥfa*; des Doukkala au Haut-Atlas, en *Kharrūba*; entre les deux, Doukkāla et Ouest des Shāwiya formaient une enclave où l'on mesurait en *ṣā'*, *kīla* et *bāwī*. Ce vocabulaire est l'héritier d'une époque où l'Est des Shāwiya, hinterland naturel de Rabat, faisait partie de la mouvance économique du "Royaume de Fès", tandis que l'Ouest constituait avec les Doukkāla un ensemble économique apparemment isolé de Marrakech.

Les poids étaient quant à eux désignés selon un vocabulaire unifié, et leurs valeurs peuvent être regroupées en un petit nombre de systèmes voisins, coexistant souvent dans une même ville. Leur hétérogéniété modérée s'explique de manière simple: les marchandises pesées circulaient plus largement que les grains. Les conditions d'une unification complète étaient sans conteste réunies. Mais avant que le *ṛyal*- monnaie ne se diffuse largement, les commerçants marocains ne disposaient pas d'un poids-étalon sûr. De plus, remanier dans tout le pays, et simultanément, les poids en vigueur, supposait une politique coordonnée, dont le Makhzen n'avait vraisemblement ni les moyens, -le zèle et l'autorité de ses *muḥtasib*-s étant fort variables, -ni, surtout, l'ambition. C'est pourquoi on était ṛesté au seuil d'une unification dont l'intérêt pratique n'apparaissait pas.

Nicolas Michel

BIBLIOGRAPHIE

1) Sources d'archives:

A.E.C.C.: Ministère des Affaires Etrangères, Paris, Quai d'Orsay, Correspondance consulaire, Maroc.
A.E C.C.C.: ibid., Correspondance consulaire et commerciale.
A.E. C.P.: ibid., Correspondance politique , Maroc.
A.E M.D.: ibid., Mémoires et Documents, Maroc.
A.E. N.S: ibid., Nouvelle Série, Maroc.
A.G.V: Ministère de la Guerre, Château de Vincennes, série 3H (Maroc).
A.N.F12: Archives Nationales, Paris, série F12.
B.R: Bibliothèque Royale (*al-Khizāna al-ḥasaniyya*), Rabat.
C.C.M.: Chambre du Commerce, Marseille.
G.B.D.C.R.: *Diplomatic and Consular Reports. Annual Series*, London (exmplaire consulté aux Archives de Paris, dépôt de Villemoisson-sur-Orge).
I.A.V. S.R.: Institut agronomique et vétérinaire Hassan II, Rabat, Mémoires de stage de ruralisme.

2) Ouvrages consultés:

Aḍ-Ḍu 'ayyif, *Tārīkh aḍ-Ḍu'ayyif (Tārīkh ad-dawla as-sa'īda)*, Rabat, Dar al-ma'thūrāt, 1406/1986.
Al-Mashhrafī, *al-Husam al-mashrafī li-qaṭ'i lisān ash-shābb al-'ajrafī an-nāṭiq bi-khurāfāt al-ja'sūs sayi' aẓ-ẓann Akensūs*, Rabat, Bibliothèque Générale, ms. K 2276, pp. 112-357.
A.Ali Bey ., *Les voyages d'Ali Bey el Abbassi en Afrique et en Asie pendant les années 1803, 1804, 1805, 1806 et 1807*, Paris, P. Didot l'Aîné, 1814, 3 vol.
A. Antona., *La région des Abdas (1930)*, Rabat, Imprimerie officielle, 1931.
L. Arensdorf., *La province des Oulad Saïd, un Coin du Moghreb*, Casablanca, Société d'Edition de Publicité marocaine, 1917
A.Bell., "*La fabrication de l'huile d'olive à Fès et dans sa région*", Bulletin de la Société de Géographie d'Alger, 22, 1917, pp. 121-137.
Brooke (sir A. de Capell), *Sketches in Spain and Morocco*, London, Henry Coburn and Richard Bentley, 1831, 2 vol.
L. Brunot., "Le moulin à manège à Rabat-Salé", Mémorial Henri Basset. *Nouvelles études nord-Africaines et orientales*, Paris, Geuthner ("Publication de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines" 18), 1928, t. 1, pp. 91-116.
U. Berraḥāb., *Shamāl al-maghrib ash-sharqī qabla al-iḥtilal al- faransī 1873-1907*, Manshūrāt Jāmi'at al-Ḥasan ath-thānī ("Uṭrūḥāt wa-rasā'il" 3), 1989.
M. Būsha'ra., *at Ta'rīf bi-Banī Sa'īd as-Slawiyyīn wa-bi-nubdha 'an wathā'iqihim: al-juz 'ath-thāni: al-Ḥājj Muḥammad Bensa'īd, safāratuhu wa-murāsalatuhu*, Rabat, Matba'at al-Ma'ārif al-jadida, 1991.

M. Chābī., *Quelques grandes familles du Makhzen marocain au XIXe siècle d'après Ben Zidane*, Rabat, Faculté des Lettres et Sciences Sociales, D.E.S. d'histoire, dactyl., 1973, 2 vol.

Chénier., *Recherches Historiques sur les Maures, et Histoire de l'Empire de Maroc*, Paris, Boilly et Royer, 1787, 3 vol.

J. Couleau., *La Paysannerie marocaine*, Paris, Editions du C.N.R.S. ("Centre de Recherches sur l'Afrique mérditerranéenne"). 1968.

M. El-Laḥya., *al-Hayāt al-iktiṣādiyya bi-madīnat Miknās fī-l-qarn at-tāsi' 'ashar (1850-1912)*, Rabat, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, thèse dactyl. 1404/1984.

A. M'ḥammdī., *Musāhama fi dirāsat al-mujtama' al-maghribī fi-lqarn at-tāsi' 'ashar: al-mujtama' al-bā-'amrani wa-'alāqatuhu bi-l-makhzan 1786-1894*, Rabat, Faculté des Lettres et Sciences humaines, thèse dactyl., 1985.

M. Ennaji et P. Pascon., *Le Makhzen et le Sous al-aqsa. La Correspondance politique de la maison d'Iligh* (1821-1894), Paris Editions du C.N.R.S., et Casablanca, éditions Toubkal ("Centre de Recherches et des Etudes sur les Sociétés méditérranéennes. Cahier du CRESM" 21), 1988.

Enquête sur les corporations d'artisans et de commerçants au Maroc (1923-1924)", Revue du monde musulman, 58, 1924.

J. Erckmann., *Le Maroc moderne*, Paris, Challamel Aîné, 1885.

A. As-Saddīqī., *Ar-Rahāmina wa 'alāqatuhum bi-l-makhzen fi-n-niṣf ath-thāni minal-l-qarn 19*, Rabat, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Rabat, thèse dactyl., 1988-1989.

L. Godard., *Description et Histoire du Maroc comprenant la géographie et la statistique de ce pays...*, Paris, Ch. Tanera, 1860, 2 vol.

J. Goulven., *Le cercle des Doukkala au point de vue économique*, Paris, Larose, 1917.

J. Graberg di Hemsö., *Specchio geografico, e statistico dell 'Impero di Marocco*, Genova, Dalla Tipografia Pellas, 1834.

"Les industries d'Ouezzan", *Revue du Monde musulman*, 5(7), 1908, pp. 512-513.

A. Joly., "L'industrie à Tétouan", *Archives marocaines*, 8, 1906, pp. 196-329; 11, 1907, pp. 361-393, 15, 1909, pp. 80-156; 18, 1912, pp. 187-256.

A. Lahlimi., "Les terres irriguées et le monde rural de la Tessaout moyenne", *Revue de Géographie du Maroc*, 11, 1967, pp. 3-38

E. Laoust., *Notes et Choses berbères*, Paris, Challamel, 1920.

A. Latron., *La vie rurale en Syrie et au Liban. Etude d'économie sociale, Beyrouth*, Mémoires de l'Institut français de Damas, 1936.

R. Le Tourneau., *Fès avant le Protectorat. Etude économique et sociale d'une ville de l'Occident musulman*, Casablanca, Société marocaine de Librairie et d'Edition ("Publications de l'Institut des Hautes-Etudes marocaines" 45), 1950.

W. Marcais., *Textes arabes de Tanger. Transcription, Traduction annotée"*) Glossaire, Paris Ernest Leroux ("Bibliothèque de l'Ecole des Langues orientales vivantes"), 1911

L. Mezzine., Le Tafilalt. Contribution à l'Histoire du Maroc aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, Casablanca, Imprimerie Najah al Jadida ("Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines- Rabat. Série thèses" 13), 1987.

A. Meziāne., *Figig, Musahama fi dirāsat al-mujtama' al wāḥī al-maghribī khilāla-l-qarn at-tāsi' 'ashar (1845-1903)*, S. 1., Fajr Saada, 1988.

E. Michaux-Bellaire., "Le Gharb", *Archives marocaines*, 20, 1913.

E. Michaux-Bellaire., "L'Organisation des finances au Maroc", *Archives marocains*, 11, 1907, pp. 171-251.
E. Michaux-Bellaire. "Quelques tribus de montagnes de la région du Habt", *Archives marocains*, 17, 1911.
E. Michaux-Bellaire. et G.Salmon., "El-Qṣār El-Kebīr: une ville de Province au Maroc septentrional", *Archives marocaines*, 2, 1905 (1), fasc. 2.
E. Michaux-Bellaire. et G. Salmon., "Les Tribus arabes de la vallée du Lekkoûs", *Archives marocaines*, 4, 1905, (2), pp. 1-151; 5, 1905, pp. 1-133; 6, 1906, pp. 219-397.
J-L Miège., *Le Maroc et l'Europe (1830-1894)*, Paris, P.U.F., 1960-1963, 4 vol.
P. Pascon., "Description des mudd et ṣā' maghribins", *Hesperis-Tamuda*, 16, 1975, pp. 25-87.
P. Pascon., *Le Haouz de Marrakech*, Rabat-Tanger, Editions marocaines et internationales, 1977, 2 Vol.
P. Pascon. et al., *La Maison d'Iligh et l'Histoire sociale du Tazerwalt*, Rabat, Société marocaine des Editeurs réunis, 1984.
Perigny, comte M. de, *La Ville de Fès. Son Commerce et son Industrie*, Fès, Imprimerie municipale, 1916
Ch. René-Leclerc., *Le Commerce et l'Industrie à Fez*, Paris, Publications du Comité du Maroc, 1905.
G. Salmon., "Une Tribu marocaine: les Fahçya", *Archives marocaines*, 1, 1904, pp. 149-261.
Segonzac, marquis R. de, *Au coeur de l'Atlas: Mission au Maroc: 1904-1905*, Paris, Larose, 1910.
Segonzac, marquis R. de, *Voyages au Maroc, 1899-1901*, Paris, A. Colin, 1903.
A. Tawfiq., *al-Mujtama' al-maghribī fi-l-qarn at-tāsi' 'ashar (Inultān 1850-1912)*, Manshūrāt Kulliyyat al-ādāb wal-l-'ulūm al-insāniyya bi-r-Ribāt ("Uṭrūḥāt wa-rasā'il" 1), 2e éd/; 1403/1983.
J-F Troin, *Les souks marocains. Marchés ruraux et organisations de l'espace dans la moitié nord du Maroc*, Aix-en-Provence, Edisud, 1975.
Villes et Tribus du Maroc, t. 1: *Casablanca et les Shāwiya*, 2 vol., Paris, Ernest Leroux, 1915.

ملخص

هذه محاولة لجرد ما كانت عليه وسائل المسح والكيل والوزن في مغرب القرن التاسع عشر، يتضح منها مدى ما كانت عليه تلك الأدوات من الاختلاف والتنوع من جهة لأخرى بل وفي نفس الجهة في بعض الحالات، وذلك لعدم حاجة اقتصاديات البلاد ومبادلاتها يومئذ لتوحيد المقاييس وضبطها. حتى إذا اشتد التغلغل التجاري الأوربي وتكاثرت معاملاتهم في المغرب تسربت عندئذ مكاييلهم وموازينهم، وبخاصة منها المكاييل والموازين الفرنسية القائمة على الحساب العشري ؛ فكانت طليعة لتوحيد المقاييس وضبطها على شكل ما فرض في عهد الحماية.

Hesperis-Tamuda, Vol, XXXI, (1993) pp. 101-115.

LA ḤAFIDIYA (AOUT 1907 - JANVIER 1908)
ENJEUX SOCIAUX ET LUTTES POPULAIRES

Edmund BURKE III

La période dite de la "crise marocaine" (1900-1912) est un terrain fertile pour l'historien qui s'intéresse aux mouvements sociaux. Citons, parmi les plus intéressants, la révolte de Bū Ḥmāra, la *sība* de la Shāwiya (1903-1907), l'insurrection des tribus autour de Fās en 1911 et en 1912, et le *Jihād* d'al Hība en 1912[1]. Le plus important d'entre-eux de par son ampleur et ses résultats fut la *"Ḥafidiya"*.

Aujourd'hui peu connu en dehors du Maroc, la *Ḥafīdiya* est le vocable qui désigne le mouvement complexe et multiforme qui a soutenu la candidature de Mawlāy Ḥafīd au trône impérial contre son frère cadet le Sultan Mawlāy 'Abd-al-'Azīz. Il a duré six mois, d'août 1907 à Janvier 1908 et il a provoqué des secousses à travers le Maroc, d'Oujda aux confins sahariens, aussi bien dans les grandes villes que dans les tribus dites de *"blad as-sība"*. Bref, ce fut un mouvement d'envergure vraiment nationale, le premier grand mouvement national marocain. Seul parmi les mouvements sociaux de la période, il a porté au pouvoir un gouvernement qui a tenté de s'opposer à l'Acte d'Algésiras et à toutes les manifestations de la tutelle internationale au Maroc. Même si elle n'a pu réussir sur cette voie, la Ḥafīdiya a failli ébranler la politique marocaine de la France. En tant que mouvement politique, elle mérite d'être comparée avec celui de 'Abd al-Qādir (1834-1847) et avec celui de Muḥammad al-Moqrānī (1870-1871) en Algérie, ainsi qu'avec la révolution constitutionnelle persane de 1906.

En dépit de son importance historique, la Ḥafīdiya a peu inspiré jusqu'ici les historiens. Cependant deux tentatives méritent ici notre attention: celle d'A.G.P. Martin et celle de 'Abdallah Laroui[2]. Martin était un officier des renseignements militaires français au Maroc. Il a suivi les événements de près. Contre la vision officielle de l'époque, Martin a soutenu que la Ḥafīdiya n'était pas une simple

---

(1) Voir mon livre, *Prelude to Protectorate in Morocco: Precolonial Protest and Resistance, 1860-1912* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

(2) A.G.P. Martin, *Quatre siècles d'histoire marocaine* (Paris: Felix Alcan, 1923) et 'Abdallah Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, (Paris: Maspéro, 1977).

manifestation d'une présumée xénophobie marocaine. En vérité, c'était un mouvement patriotique dont les racines dans la campagne étaient profondes. Dans son interprétation, ce qui prime, c'est la formation de la coalition hafidienne, particulièrement les tractations qui ont eu comme résultat l'adhésion des grands caïds au mouvement. Pour 'Abdallah Laroui, c'est le rôle des *'ulamā-s* de Fès qui est le plus important, surtout celui de Muhammad ibn 'Abdalkabīr al-Kattānī. Pour lui, la Ḥafīdiya est un mouvement national détourné, et ce qui se passe dans les campagnes ne mérite que peu de mots. Les deux interprétations, comme on peut remarquer sont complémentaires. Mais ni l'une ni l'autre ne prêtent attention aux raisons sociales de la Ḥafīdiya. Toutes les deux s'accordent à n'y voir qu'un mouvement d'élite en négligeant son côté populaire.

Dans cette étude, ce qui m'intéresse dans la Ḥafīdiya n'est pas tellement qu'elle était un mouvement de résistance de type national. Cela n'est guère discutable, comme n'est pas discutable non plus le fait que les *Ulamās* de Fas ont joué un rôle-clé dans le déroulement des événements. Mais la Ḥafīdiya est un terrain privilégié pour comprendre l'impact de la crise marocaine sur les différentes couches sociales et le jeu des intérêts à l'intérieur des élites locales. Au risque de trop schématiser, je vais procéder, en suivant la Ḥafīdiya d'abord dans son cadre historique. Ensuite, j'étudierai l'évolution du mouvement et les forces sociales qui ont soutenu la candidature de Mawlāy 'Abdelḥafīd. Enfin, j'analyserai la Ḥafīdiya dans la perspective de l'histoire pour voir ce qu'elle pourrait nous enseigner sur la crise marocaine. Les sources que j'ai pu consulter comprennent d'un côté, les archives européennes (françaises et britanniques surtout), et de l'autre, des livres et des revues en langues européennes et arabe. Les archives du Makhzen étaient inaccessibles au moment où j'ai effectué mes recherches.

I. L'EFFONDREMENT DES ANCIENNES STRUCTURES

On ne peut pas comprendre la Ḥafīdiya si on la situe uniquement dans le cadre des événements. Il faut la voir plutôt dans le contexte de la crise générale de la société marocaine et des changements sociaux et économiques qui se sont succédé depuis 1830. Quels ont été ces courants de changement? Quelles couches sociales ont pu bénéficier de leurs effets pour se hisser au pouvoir sur le plan local aussi bien que sur le plan national? Quelles couches en ont au contraire souffert?

En étant un peu schématique, si on prend la période du XIX^{e} siècle, il est possible de distinguer deux courants de changement: 1) la réorientation de l'économie en fonction de son incorporation dans le système capitaliste mondial; 2) la transformation de l'Etat par suite des efforts du Makhzen de se doter d'une armée et d'une administration efficace. Considérés ensemble, ces deux courants ont provoqué une redistribution des cadres politiques et l'effondrement des anciennes structures. Chaque processus a eu ses bénéficiaires et ses victimes, ses gagnants et ses perdants.

Le premier grand courant de changement découle de l'incorporation du Maroc dans le système capitaliste mondial. L'ouverture du marché marocain au commerce européen a commencé tôt dans le XIX^{e} siècle. A partir de la seconde moitié du siècle, elle a été accélérée, disloquant progressivement l'ancien système, et mettant en place une économie axée sur le marché mondial. Au lieu d'alimenter le marché intérieur, les courants d'échanges se sont orientés vers les ports, surtout Tanger, Casablanca et Essawira.

Grâce aux travaux de Jean-Louis Miège, il est possible de suivre les changements économiques et sociaux de près[3]. Pour mieux les analyser selon leurs effets, il faut les situer à deux niveaux: celui de l'Etat et celui des catégories sociales. Plusieurs processus économiques se sont interpénétrés alors: 1) le déficit de la balance commerciale a augmenté rapidement après 1880, et surtout après 1900; 2) pendant la même période, le système monétaire a subi de profondes secousses qui eurent des conséquences néfastes sur les individus et partant sur le fisc; 3) le Trésor a été vidé par les demandes en réparation imposées sans cesse par les gouvernements européens; 4) cela a rendu nécessaires les emprunts marocains auprès des grandes banques d'Europe (et surtout de la France), ces banques prenant en gage, évidemment, les sources de revenu les plus importantes du Makhzen (douanes, impôts indirects).

En résumé, les résultats principaux de l'ouverture du Maroc au marché mondial entraînèrent, sur le plan national, l'effondrement de l'ancien système économique, la domination des points-clés de l'économie par les intérêts européens, et la perte de l'indépendance fiscale. Vers 1904, le Makhzen est définitivement mis sous la tutelle des grandes banques[4].

Mais le malheur des gouvernements n'est pas forcément celui des individus ou des catégories sociales. Pendant que périclitait l'artisannat et que croissait sans cesse le nombre des sans-terre et des petits tenanciers dans la campagne, d'autres groupes ont commencé à asseoir leur domination sur le plan local. Ce fut le cas des "protégés" qui, pour des privilèges très substanciels (comme par exemple la possibilité d'échapper à la justice locale et aux impôts du Makhzen) firent les intermédiaires pour les principales maisons de commerce européennes installées dans les villes. Ces protégés achetèrent des terres, des récoltes, et des troupeaux pour le compte des Européens. Ils devinrent très actifs dans l'importation des produits européens et dans l'exportation des produits marocains. Ce fut ainsi que s'établit un régime pré-colonial dans les plaines atlantiques où se constituèrent de grands domaines appartenant aux Européens. Dans les villes, les industries traditionnelles commencèrent à être érodées[5].

---

(3) J.-L. Miège, *Le Maroc et l'Europe, 1830-1894*, 4 vols. (Paris, 1961-1963), esp. vol. 3.

(4) Pierre Guillen, Les emprunts marocains 1902-1904 (Paris, Editions Richelieu, 1970) et *L'Allemagne et le Maroc, 1870-1905*, (Paris, P.U.F, 1967); E. Burke, *Prelude*, op. cit.

(5) Voir Miège, *Le Maroc et l'Europe*, et *Documents d'histoire économique et sociale marocaine au XIX^{e} siècle* (Paris, CNRS, 1969); Germain Ayache, *Etudes d'histoire marocaine* (Rabat, Société marocaine des éditeurs réunis, 1979); Leland Bowie, *The Impact of the Protégé System in Morocco, 1880-1912*, Ohio University Papers in International Studies, Africa Series, No. 11 (Athens, Ohio: Ohio University, 1970); Kenneth Brown, *People of Salé* (Manchester, Manchester University Press, 1976); John Godfrey, *Overseas*

L'annexion de l'économie marocaine au système capitaliste, tout en fondant le pouvoir des protégés et des grands commerçants marocains, provoquait la détresse des artisans urbains et d'une partie de la paysannerie. Pour les petites gens, l'incorporation du Maroc dans le marché mondial a eu des conséquences plutôt néfastes. Par exemple, l'importation des produits européens (le thé et le sucre surtout) et le développement de nouveaux besoins a nécessité leur entrée dans le marché du travail pour y gagner de quoi payer ces nouveaux produits. Il en est résulté l'endettement de beaucoup de familles[6].

Le deuxième courant de changement dont les effets ont bousculé la société marocaine résidait dans les tentatives du Makhzen de se moderniser. Comme nous l'avons fait au sujet de l'incorporation dans l'économie mondiale du marché marocain, on peut suivre ces effets au niveau de l'Etat aussi bien qu'au niveau de la société. La politique des réformes a commencé tôt dans le XIX^{e} siècle. Rollman a justement insisté sur le fait que les efforts du Makhzen pour créer une armée moderne ont été inspirés par le *nizam-i-jedid* des Ottomans. Sous Mawlāy 'Abderraḥmān et sous son fils Muḥammad, ces tentatives devinrent plus cohérentes. Mawlāy Hasan a donné une nouvelle impulsion aux efforts de centralisation. Quand Mawlāy 'Abd al-'Azīz a voulu refaire l'expérience à partir de 1900, il manqua et de temps et d'argent pour ce faire[7].

Il faut dire que ces réformes n'ont pas eu un impact uniforme. Elles ont profité à certains groupes sociaux plus qu'à d'autres. Des fonctions nouvelles ont fait leur apparition dans le Makhzen tandis que d'autres disparaissaient. La fin du XIX^{e} siècle fut une grande période de changements dans l'administration centrale aussi bien que provinciale. Parmi les bénéficiaires principaux, les bourgeoisies de Fas, Tanger, Tetouan, Rabat et Salé. Elles fournirent au nouveau Makhzen des effectifs pour ses services fiscaux et douaniers (les *Umanā*), au détriment des employés du Makhzen issus traditionnellement des tribus guīsh qui ont été progressivement évincés. Dans le monde rural, les représentants du Makhzen, les *quwwād* devenaient de plus en plus exigeants. Face aux besoins croissants du Makhzen, les tensions entre ces *quwwād* et les élites locales ne firent que croître. Les tentatives de modernisation avaient pour résultat principal l'augmentation des impôts, mais aussi l'effondrement de l'autorité centrale, puisqu'il n'y avait pas d'armée capable de veiller aux prélèvements.

L'aliénation de l'élite locale à l'égard du Makhzen a été fortement accélérée à partir de 1900 par l'arrivée au pouvoir d'une nouvelle équipe au lendemain de la mort de grand Vizir Bā Aḥmād. Il fut envisagé de réformer certaines structures

---

Trade and Rural Change in Nineteenth century Morocco, Ph.D. diss. Johns Hopkins University, 1985; Ellen Titus Hoover, *Among Competing Worlds: The Rehamna of Morocco on the Eve of French Conquest*, Ph.D.diss. Yale University, 1978; Thomas K. Park, *Administration and the Economy: Morocco 1880-1980: The Case of Essaouira*, Phd. diss. University of Wisconsin-Madison, 1983; Daniel Schroeter, *Merchants of Essaouira* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

(6) Selon la démonstration classique de Miège, "*Origine et dévéloppement de la consommation du thé au Maroc*", B.E.S.M., (1957), 377-398.

(7) Wilfred Rollman, *The New Order in a Pre-Colonial Muslim Society*, Ph.D. diss., University of Michigan, 1984.

administratives. Au même moment, les rivalités des grandes puissances se firent plus intenses. Ce fut un moment critique pour le Maroc. On ne peut entrer ici dans le détail des événements. Mais les faits marquants furent les suivants.

La tentative du Makhzen, en 1901, d'établir un impôt sur les revenus agricoles, le *tartīb*, fut la décision qui fit déborder le vase. Cet impôt faisait partie d'un ensemble de réformes administratives beaucoup plus ambitieuses. Mais en supprimant les anciens impôts avant d'établir les nouveaux, le Makhzen commit une erreur capitale. Les tensions sociales connurent un regain de vigueur. En 1902, les paysans se révoltèrent dans la Shāwiya aussi bien que dans les plaines autour de Fas. L'assassinat d'un Anglais dans cette ville fut suivi de la révolte de Bū Ḥamāra qui éclata dans les tribus de Ḥiāyna et Ghiāta situées au nord de la cité. Cette révolte allait sérieusement menacer le régime plusieurs années durant. Comme la France renforça son offensive diplomatique et militaire et chercha, à partir de 1902, par tous les moyens à obtenir des appuis locaux pour fixer son hégémonie sur le Maroc, la situation politique aussi bien que sociale s'alourdit considérablement. Dans ce contexte, il fallait peu de choses pour provoquer des remous dans la société.

II. LES DEBUTS DE LA ḤAFĪDIYA (1906-1907)

Nos connaissances sur les débuts de la Ḥafīdiya se réduisent à peu. Néanmoins, quelques remarques me paraissent pouvoir être faites utilement. La Ḥafīdiya a été un mouvement multiforme. Au départ, ce fut une conspiration de l'élite. Par la suite, elle développa une assise nationale et prit franchement des allures populaires. Notre propos est donc de cerner de près les véritables enjeux aussi bien pour l'élite que pour les artisans et les paysans. On essaiera aussi de voir comment ces enjeux ont évolué à la lumière des événements.

Selon A.G.P. Martin, à qui nous devons la plupart de nos connaissances sur les débuts du mouvement, la Ḥafīdiya prit ses origines dans les nombreux entretiens qu'a eus 'Abd al-Ḥafīd avec Madani al-Glāwī au cours de l'automne 1904. Le but était de rechercher les moyens pour sauvegarder la sécurité de l'Islam[8]. Ces entretiens se déroulèrent pendant que l'élite makhzenienne préparait ses réformes et que les Français présentaient les leurs en 1904. Mais si l'urgence d'agir était reconnue de tous, les objectifs visés étaient différents[9]. Au lieu de s'appuyer sur l'élite urbaine, Mawlāy Ḥafīd et al-Glāwi voulurent utiliser une autre catégorie de l'élite marocaine, celle des prétendus "grands caïds" du sud. Mais la conspiration fit long feu. Pendant trois ans 'Abd al-'Azīz, qui n'ignorait guère ce qui se tramait, essaya de la faire avorter en jouant à fond sur les méfiances entre les grands caïds. A plusieurs reprises, les agents du Makhzen tentèrent d'arrêter 'Abd al Ḥafīd pour le conduire à Fas. Mais chaque fois le Khalifa était prévenu d'avance et le coup avortait. Dans l'obscurité où nous sommes,

(8) A. G. P. Martin, *Quatre siècles*, p. 416.

(9) Allāl al-Fāsī, *Ḥafriyāt 'an al-ḥaraka ad-dustūriya fī al-maghrib qabla -l-ḥimāya* (Rabat, 1970).

une chose est claire: la coalition n'était pas stable, et les participants ont dû calculer leurs intérêts constamment en fonction des événements[10].

A partir de 1906, l'affaire prit une tournure décisive. Pendant que l'économie nationale sombrait, la situation internationale du Maroc se dégradait. Le mécontentement du peuple commença à apparaître au grand jour. A Marrakech, en particulier, où la crise économique était très avancée, la situation politique faillit échapper au contrôle de l'élite. L'arrivée en force des entreprepreneurs français (surtout M. Lassallas, le représentant de la Compagnie Marocaine) en vue de constituer des exploitations agricoles dans le Ḥawz, provoqua des remous parmi les tribus comme les Raḥāmna. Plusieurs incidents éclatèrent cette année là entre Marocains et Européens. Lassallas fut même l'objet d'une tentative d'assassinat. La poussée frondeuse du menu peuple et des membres des tribus voisines obligèrent les conspirateurs à se mettre en garde et à changer leur fusil d'épaule[11].

L'assassinat du Dr. Mauchamp, le 19 mars 1907, provoqua un brusque regain de tension dans le Ḥawz. Quand le sultan 'Abd al-'Azīz essaya d'imposer un nouveau pasha (connu comme étant pro-français) et d'arrêter les responsables du meurtre, les tribus du Ḥawz s'interposèrent. En mai suivant, elles tinrent une réunion entre elles et en sortirent avec quatre exigences: 1) que les Européens s'en aillent, 2) que l'ancien pasha soit maintenu, 3) que les portes de la ville soient ouvertes à tous, 4) que les Juifs remettent leurs habits distinctifs[12].

Les demandes des tribus mettaient 'Abd al-Ḥafīd en mauvaise posture. Il s'en tira cependant avec beaucoup d'habileté, ménageant les susceptibilités dans les tribus tout en expédiant les présumés coupables à Fas[13].

Ce fut à ce moment critique qu'eut lieu l'assassinat des neuf européens à Casablanca, bientôt suivi du débarquement des troupes françaises[14]. L'occupation d'Oujda rendit précaire la situation. Le débarquement à Casablanca et les hostilités qui ne tardèrent pas à éclater avec les tribus des alentours poussèrent la tension à son comble. L'affaire de la Shāwiya a brusquement accéléré le drame politique: pour les opposants au régime de 'Abd al 'Azīz, le moment de choisir était arrivé.

Les tribus de la Shāwiya se réunirent sous le patronnage du sharīf Bū 'Azzawī. Elles décidèrent d'envoyer une lettre à Mawlāy Ḥafīd pour lui demander, en tant que

(10) Martin, *Quatre siècles*, p. 416 ff. Sur le rôle du Glāwī, Ch. René-Leclerc, "Les débuts du règne de Moulāy Ḥafid", *Renseignements coloniaux* (1908).

(11) Sur la situation dans le Ḥawz, Paul Pascon, *Le Ḥawz de Marrakech*, (Thèse de doctorat d'Etat, Université de Paris, 1975) 4 tomes. Cf. E. Doutté, "La situation politique du Ḥawz au 1er Janvier 1907," *Renseignements coloniaux* (1907), 341-248.

(12) Ministère des Affaires Etrangères [voir par la suite *M.A.E. Maroc*] N.S., vol. 186, Regnault à Pichon, 6 mai 1907, No. 219, et 23 Mai 1907, No. 230.

(13) *M.A.E. Maroc*, N.S., vol 186, de Saint-Aulaire à Pichon, 4 juillet 1907, no. 330.

(14) Burke, *Prelude*, 93-98. André Adam, "Sur l'action du Galilée à Casablanca en août 1907," *R.O.M.M.* no. 6, 1969, 9-21.

prince plus qualifié, de ramener l'Islam à la position de laquelle il était tombé depuis l'arrivée de 'Abd al 'Azīz au pouvoir[15].

La lettre fut reçue à Marrakesh le 16 août. Aussitôt, les *Ulamās* et les *'a'yān* de la ville furent convoqués au Dār al Makhzen pour examiner ce qu'il y avait lieu de faire. Au cours de cette réunion, Madanī al-Glāwī remplit le rôle principal. Après délibération, les participants décidèrent de proclamer Mawlāy Ḥafīd comme Sultan *'ala niyati-l-Jihād*. Une *bay'a* en bonne et due forme fut rédigée et signée par tous les participants. Les raisons de la déchéance de 'Abd al-'Azīz étaient établies. Les griefs énumérés contre lui incluaient son incapacité à gouverner et sa mollesse extrême face aux multiples provocations de la France. Le texte de la *bay'a* elle-même est intéressant à analyser parce qu'il montre les doléances du peuple. On verra par la suite qu'il fait contraste avec la *bay'a* de Fās à Mawlāy Ḥafīd six mois plus tard[16].

La proclamation de Mawlāy Ḥafīd à Marrakech a rassemblé une coalition comprenant la plupart des grands caïds, les *'a'yān* et les *Ulamās* de la cité. Mais celle-ci avait, il ne faut pas l'oublier une longue tradition frondeuse derrière elle. Les événements eurent pour origine également les voeux des éléments populaires et des tribus des alentours comme les Raḥāmna (connus pour leur opposition aux visées du Makhzen). Sur le moment, l'union se fit autour d'un programme fondé sur le *Jihād* contre les Français et l'opposition à 'Abd al 'Azīz. Mais déjà était perceptible une certaine tension entre ceux pour qui la Ḥafīdiya n'était qu'un cheval à monter pour conquérir le pouvoir, et ceux qui n'y voyaient qu'un moyen de ramener le Maroc sur la voie qui aboutit à la justice et à la défense des frontières de l'Islam.

Le makhzen nommé par Mawlāy Ḥafīd est significatif du rôle des grands caïds au tout début du mouvement. Madanī al-Glāwī s'est attribué le poste de *'Allāf al-kabīr*, tandis que le *Wazīr al-Baḥr* était 'Aissā ibn 'Umar al-'Abdī, et le *Wazīr ash-shikāyāt* était 'Abd al-Malik al-Mtūggui. Trois autres postes ont été distribués aux gens du Makhzen, celui de grand Vizir attribué à Ibn Kabbūr (ex-pasha de la Kaṣba de Marrakesh), celui de *Kātib* donné à Abdullah al-Fāssī, et celui de *'amīn* des finances qui revint à Ṭayyib Tazi. Un grand caïd brille par son absence dans cette liste; c'était Si Ṭayyib al-Gundāfī, l'ennemi juré de la famille des Glāwa et des Mtūggui, qui en l'occurrence joua le rôle de la fidélité à 'Abd al 'Azīz[17].

Après la proclamation de Mawlāy Ḥafīd à Marrakesh, le mouvement consolida rapidement ses positions dans le sud du Maroc. Toutes les tribus du Ḥawz proclamèrent le prétendant au cours des journées qui suivirent. Les villes d'Azemmūr et d'al Jadida donnèrent leur adhésion avant la fin d'août, et le 7 septembre, Safi se joignit à elles. Seule la présence de deux bâtiments de guerre en rade de Rabat

---

(15) 'Abd ar-Raḥmān ibn Zaydān, *Itḥāf a'lām al-nās bi-jamāl akhbār ḥādirat miknās* (Rabat, 1929), I, 419-430. Cf. Burke, *Prelude*, 105-106.

(16) On trouvera le texte arabe de la *bay'a* de Mawlāy 'Abd al-Ḥafīd à Marrakesh dans A.G.P. Martin, *Méthode déductive d'arabe nord-africain* (Paris, 1919), 367 ff. Pour une traduction française, Martin, *Quatre siècles*, 451-456.

(17) Burke, *Prelude*, p. 107.

empêcha cette ville et sa jumelle Salé, de changer de camp. A la fin du mois d'août, Assawira restait le seul port entre les mains du gouvernement de 'Abd al-'Azīz dans le sud[18].

A Fas, pris de court par les événements, 'Abd al-'Azīz fut menacé par un soulèvement populaire. Le 18 août, il fit circuler une *fatwā* réaffirmant sa légitimité et dénonçant les agissements de ceux qui soutenaient son frère. Le 24 août, les Européens résidant à Fās partirent pour la côte: l'atmosphère dans la ville était lourde de menaces. Le 1er septembre, la cour impériale elle-même se replia sur Rabat et la côte. Durant les cinq mois qui ont suivi, les rapports entrent les deux frères restèrent à l'état de guerre civile larvée ou plutôt de guerre froide. De chaque côté, on essayait de répandre toutes sortes de bruits sur le camp adverse pour briser son unité et intimider les hésitants[19]. La proximité de la flotte française de Rabat a cautionné la survie du Makhzen. Mais en contrepartie, elle a consolidé les rêves des Français partisans de l'établissement d'un protectorat sur la Maroc, comme on peut le voir dans la correspondance de Lyautey[20].

L'arrivée d'une *maḥalla* sharifienne aux confins de la Shāwiya à la fin du mois de septembre rehaussa la cause du prétendant. Dirigée par Muḥammad Wul Mawlāy Rashid, fils du patriarche des princes alawites et gardien des tombeaux de la dynastie au Tafilalt, cette *maḥalla* formée pour le Jihād a été le gage tangible des intentions du prétendant. Pendant que 'Abd al 'Azīz tergiversait, la *maḥalla* de Wuld Mawlāy Rashīd participait aux combats contre les forces françaises dans la Shāwiya. Le prestige de Mawlāy Ḥafīd en fut grandi[21]. Au même moment, le texte de la *bay'a* des *Ulamas* de Marrakesh circulait dans tout le pays.

Le 23 novembre, le Jihād est proclamé contre les Français installés à Oujda. Mené par des éléments de la tribu des Bani Snassen, il ne fut réprimé qu'après un mois de combats acharnés par les forces du général Lyautey. Loin d'être un mouvement isolé comme les Français l'ont prétendu à l'époque, il est maintenant clair qu'il faut le situer dans le contexte de la Ḥafidiya. C'est là une indication supplémentaire sur l'envergure du mouvement.

III. LA BAY'A DE FĀS: DECEMBRE 1907 - JANVIER 1908

A partir de l'automne 1907, on peut déceler à Fas les mêmes facteurs qui furent le moteur de la Hafidiya dans le sud du Maroc: un élan populaire pour le Jihad, des troubles agraires dûs à des griefs sociaux et des attitudes pro- hafidiennes parmi les

(18) Charles René-Leclerc, "Les débuts du règne de Moulay Ḥafid", *Renseignements coloniaux*, (1908), 43-44. Voir aussi *Afrique Française* (1907), 332-333, 369.

(19) *Affaires du Maroc*, 3 Nos. 465-411.

(20) "Lettres de Rabat (1907)", *Revue des deux mondes*, 64 (1921), 273-304.

(21) Martin, *Quatre siècles*, 451-456. Burke, *Prelude*, pp. 109-11.

notables de la ville. Pour mieux comprendre les motifs de la révolution de Fas, il importe de suivre de près son évolution politique pendant les années qui précédèrent.

Depuis 1904, Fās était le centre d'une opposition acharnée d'une partie des *Ulamās*, dirigée par Muhammad ibn 'Abd-al-Kabīr al-Kattāni, et aussi de certains agents du Makhzen (les *Kuttābs* surtout) contre le programme de réformes françaises et contre la ratification de l'Acte d'Algériras par le Maroc. Entre 1905 et 1907, une grave crise économique frappa le pays. Son impact fut particulièrement sévère à Fās et dans les environs. Seule l'importation de blé français (à grands frais de Marseille) empêcha qu'une révolte populaire n'éclatât dans la ville en 1906.[22] Après la ratification de l'Acte d'Algeciras par le Sultan, plusieurs incidents anti-français eurent lieu à Fās. Le plus important se déroula en Mars lorsqu'un touriste français qui voulait photographier un groupe de citadins, faillit être tué par la foule.

La morosité économique s'aggrava dans la cité après le départ de la cour impériale pour Rabat en septembre 1907. Pendant que se creusait encore davantage le gouffre entre les partians de la politique de 'Abd al 'Azīz et ceux qui s'y opposaient, les artisans, les portefaix et le menu peuple sombraient dans le désespoir. Muḥammad al-Kattānī et le camp des opposants trouvaient là un terrain fertile pour leurs thèses. Les supporters de 'Abd-al-'Azīz devenaient vulnérables.[23]

Pour gouverner la ville, la coalition qui était en faveur du sultan 'Abd-al-'Azīz prit la désision de suspendre le gouvernement normal du Pasha. Elle lui substitua celui des *Shiyūkh ar- rba'* (sorte de comité de notables représentant tous les quartiers de la ville).[24] Fās allait être dirigée dans le cadre de ce régime d'exception jusqu'à ce que la situation politique revint à la normale. Cependant les difficultés financières du Makhzen ne faisaient que s'aggraver dans le courant du dernier semestre de 1907, et 'Abd-al-'Azīz envisageait de tronquer les bijoux de la couronne pour trouver l'argent nécessaire au payment de ses agents.[25]

Le 15 décembre la situation, empira brusquement. Le point de départ fut une tentative de réimposer le *maks*, un impôt non-coranique détesté par le peuple. La tribu des Ulād al-Ḥājj fit une descente sur la ville. Avec la populace urbaine, ses membres commencèrent à saccager les bureaux de perception du *maks* sis aux portes de la ville. Puis ils attaquèrent et brûlèrent le bâtiment du monopole de tabac ainsi que le bureau de la poste consulaire française. Les autorités urbaines furent incapables de dominer la situation. La déposition de 'Abd al 'Azīz était exigée. Le désir de proclamer un

---

(22) *M.A.E. Maroc*. Politique intérieure, 7, Marchand à Bourgeois, 29 Mars 1906. Voir également F.O. 174/267, Macleod à Lowther, 26 octobre 1906, no. 52, annexe no. 1, pour une analyse du taux d'inflation à Fās entre 1896 et 1906.

(23) A. Maitrot de la Motte Capron et Dr. Trenga, "Un correspondant de révolution. Le journal de Jacob Niddam", *Bulletin de la société de géographie d'Alger*, (1936), 14-62, 133-192.

(24) *Ibid.*

(25) Jean-Claude Allain, "L'emprunt des bijoux de la couronne chérifienne (1907-1910)", *Revue d'histoire diplomatique*, 85 (1971), 151-169.

successeur plus vigilant dans la défense de l'Islam était proclamé. Au bout de trois semaines d'incertitude, le sort de 'Abd al-'Azīz était définitivement réglé[26].

Selon le témoignage de Jacob Niddam, un protégé allemand résidant à Fās, l'atmosphère était très tendue et les esprits très agités durant la crise. A plusieurs reprises, en réponse à des bruits alarmistes, la foule descendit dans la rue pour manifester sa colère. Le 30 décembre, une grande assemblée des *Ulamās*, des notables et du peuple de Fās se réunit dans la mosquée Qarawiyīn. Aux termes de débats souvent houleux, une *fatwā* fut proclamée exigeant la déposition de 'Abd-al-'Azīz. Le 3 janvier 1908, la même assemblée se réunit de nouveau, cette fois pour adopter la *bay'a* de Mawlāy Ḥafīd comme sultan. Le sharīf al- Kattānī joua un rôle prépondérant dans le déroulement des événements[27].

La *bay'a* avait été rédigée par Aḥmad ibn al-Muwwāz et réflétait les voeux des divers éléments sociaux de la coalition ḥafīdiste à Fās (c'est à dire les commerçants, les *Ulamās* et les *kuttābs* du Makhzen). Elle était loin de représenter la seule influence du sharīf al-Kattānī[28]. Remarque importante, elle comprend une série de conditions qui lient le nouveau sultan à la volonté du peuple. Selon ces conditions, Mawlay Ḥafīd doit: 1) abroger l'Acte d'Algéciras; 2) reprendre les territoires perdus; 3) libérer Oujda et Casablanca; 4) mettre la nation au courant de toute tractation avec les Puissances; 5) abolir les Capitulations étrangères et le régime de la protection; 6) rechercher une coopération plus étroite avec les autres puissances musulmanes; 7) abolir le *maks*; 8) dénoncer les dettes contractées par 'Abd al-'Aziz; 9) renforcer les institutions islamiques; 10) garantir les privilèges immémoriaux des *Shorfas*, des *Ulamās* et autres hommes de religion[29].

Tout en exprimant un profond désir de retrouver les temps où l'Islam se faisait respecter, cette *bay'a* n'en répondait pas moins, quoique dans une langue religieuse, aux griefs économiques de beaucoup de Marocains de l'époque. C'était un véritable cahier de doléances. En demandant l'application de la *Sharī'a* intégrale, la purification et la revivificaion de l'Islam, elle préconisait des mesures qui touchaient aux signes les plus manifestes de la détérioration de l'ancien système. Mais si elle ne s'adresait qu'aux symptômes, comme il ressort de notre lecture d'aujourd'hui, elle n'en proposait pas moins des mesures, qui, pour inefficaces qu'elles étaient peut-être alors, n'en étaient pas moins radicales, soufflant l'esprit même du Jihād. Leur radicalité aussi bien que leur manque de prise sur la situation dans laquelle se trouvait le Maroc (et le fait également qu'elles posaient des limites inacceptables à la liberté d'action du Sultan) ont entraîné ce fait que Mawlāy Ḥafīd fut dans l'obligation de n'en tenir aucun compte par la suite.

---

(26) Maîtrot de la Motte Capron, op. cit.

(27) Maîtrot de la Motte Capron, op. cit. Voir aussi les témoignages de Michaux-Bellaire, "Une tentative de restauration idrissite à Fez," (1908) t. 7 *Revue du monde musulman*, 393-423 et Muhammad Bāqir al-Kattānī, *Tarjamat Muḥammad al-Kattānī ash-Shahīd*, 196-201.

(28) Aḥmad ibn al-Muwwāz était un *kātib* dans le makhzen d'Abd al-'Azīz, et un protégé de Muhammad Gharnīt, un *wazīr* qui a servi plusieurs sultans.

(29) 'Abd ar-Raḥmān ibn Zaydān, *Itḥāf a'lām an-nās bi jamāl akhbār ḥāḍirat Miknās* (Rabat, 1929) t. 1, 448-453.

Cependant en attendant son arrivée, le gouvernement provisoire des *shyūkh ar-rba'*, à l'instigation d'al-Kattānī semble-il, prit des mesures pour renforcer son autorité. Ils essayèrent d'organiser plusieurs *ḥarka* pour empêcher les troupes françaises d'Oujda et de la Shāwiya de marcher sur Fās. Ils ordonnèrent également la création d'un journal officiel, la nomination de commissaires chargés de faire des enquêtes sur les privilèges d'exterritorialité des Européens. Ils décidèrent de même de procéder à la fabrication des armes et des munitions et à la fermeture des maisons de prostitution. Ils tentèrent enfin d'arrêter les partisans de 'Abd-al-'Azīz et décrétèrent que les familles des serviteurs du Makhzen de ce dernier verseraient une forte contribution[30]. L'adhésion des *'a'yān* et des *Ulamās* de Fès à la cause de Mawlāy Ḥafīd provoque un changement dramatique dans la situation du nord du Maroc. Le 12 janvier, le prétendant était proclamé sultan par les habitants de Sefrou. Le lendemain, les *'Ulamas* de Maknas en firent de même sous la menace de la foule. Bientôt, ce fut le tour des *Shorfa* de Wazzān, menacés par les tribus de perdre leur terres. Mawlāy Ḥafīd fut proclamé à Wazzān même. Là aussi, la colère populaire prévalait contre les tergiversations des *'a'yān* et des *Ulamās*[31]. Chaque fois que les élites ont essayé de contrôler les événements, elles ont été bousculées par la foule.

Dans la littérature coloniale, la période 1907-1908 est présentée comme le summum de l'anarchie et de la xénophobie. Chez les auteurs coloniaux, les incidents se multiplient sans que les observateurs décèlent la moindre liaison entre eux. Mais le regard actuel distingue parfaitement ce qui faisait le dénominateur commun des différents mouvements populaires de l'époque. C'est dans cette optique qu'il faut considérer ce qui s'est passé dans le Haut Guir au printemps de 1908. Dans cette région du Tafilalt, berceau de la dynastie alawite, les nouvelles de Fās ont provoqué une levée de boucliers. A Marrakesh, les *'Ulamās* avaient favorablement accueilli la proclamation de Mawlay 'Abd-al-Ḥafīd[32]. En février, les tribus du Haut Guir, sous la direction du grand marabout Mawlāy Ḥasan as-Sb'ī, commencèrent à se préparer pour une attaque contre les postes français de Colomb-Bechar. L'attaque eut lieu en mai. Après un premier succés à Manābha, les moujahidines marocains furent chassés de Bou Denib par une colonne française, le 14 mai[33]. Mais les choses n'en restèrent pas là. Les nouvelles de la défaite attirèrent des renforts de très loin, y compris de la Shāwiyya d'où vint un contingent envoyé par Mawlāy 'Abd-al-Ḥafīd. Une deuxième bataille se déroula à Bou Denib en septembre de cette même année. Ce fut une nouvelle défaite pour les Marocains[34]. Etant donné la disparité des moyens, il n'y avait là rien d'incompréhensible. Il faut revoir dans cette même optique la série d'attaques qui eurent lieu dans la Saguiat al Ḥamrā contre les forces françaises. Manifestement la Ḥafīdiya était loin d'être un phénomène isolé puisqu'elle avait tendance à déborder

---

(30) Dr. F. Weisgerber, *Au seuil du Maroc moderne* (Rabat, Editions La Porte, 1947), pp. 181-182.

(31) *Afrique francaise* (1908), 66.

(32) Martin, *Quatre siécles*, 450.

(33) Ross Dunn, *Resistance in the Desert* (Madison, University of Wisconsin Press, 1977). Voir aussi, Martin, *Quatre siécles*, 479-480.

(34) Anon., "Aux frontières de l'Algérie", *Afrique francaise*, 179-183. Voir également Martin, *Quatre siècles*, 491-492 et Dunn, passim.

partout du cadre de l'histoire régionale. Ce fut en fait le premier grand mouvement national marocain.

Le 7 juin, Mawlāy 'Abd al Ḥafīd entra à Fas. En signe de triomphe, il prit le titre de *Ghāzi* (c'est à dire le victorieux dans la guerre sainte)[35]. Mais les belles paroles ne changèrent rien à la situation. En s'installant sur le trône du Maroc, le nouveau sultan se retrouvait pris dans l'engrenage établi par l'Acte d'Algéciras. Comme son gouvernement n'avait pas un sou vaillant, il lui fallait des revenus, et de toute urgence. Il s'empara des biens de plusieurs familles dévouées à la cause de Mawlāy 'Abd-al-'Azīz. Plus contestablement, il rétablit le *maks* et le monopole sur le tabac (explicitement défendu par la *bay'a*). Il nomma à plusieurs hautes fonctions dans le Makhzen plusieurs anciens serviteurs de Mawlāy 'Abd-al-'Azīz (parmi lesquels Ahmad al-Jāy, nommé muḥtasib de Fās, Tayyib al-Moqrī, nommé vizir des finances). Fait plus significatif encore, il refusa de ratifier la *bay'a* de Fās et demanda qu'une autre fût rédigée qui ne comportât pas de conditions[36]. En tant que dirigeant suprême du gouvernement contestataire, 'Abd-al-Ḥafīd était prisonnier de la situation dans laquelle était tombé le Maroc. Ses besoins financiers d'un côté, et les pouvoirs déjà acquis par les Européens de l'autre, ne lui laissaient aucune marge de manoeuvre. Si, en dépit des tentatives constantes de sortir de l'impasse, son régne ressemble à celui de son frère, c'est que le rôle du sultan était devenu plus important que ses qualités personnelles.

En janvier, les habitants de Fās étaient capables de tout. Mais après les défaites de la Shāwiyya et de Bou Denib, et la longue attente de l'arrivée du prétendant, leur moral n'était plus le même. Petit à petit la coalition qui s'était rassemblée autour d'al-Kittānī et qui avait pu résister à tous les efforts de Mawlāy 'Abd-al-'Azīz et de la France, s'effondra au moment de son triomphe.Le dénouement mit quatre ans à s'accomplir.

IV. CONCLUSION

Dans ce qui précéde, nous avons mis en relief la complexité des événements de 1907-1908. Il reste à les situer dans la perspective de l'histoire. Pour comprendre la Ḥafidiya, une comparaison avec la résistance marocaine aux Espagnols et aux Portugais aux XV^{e} et XVI^{e} siécles peut être utile. Dans la perspective de la résistance nationale, on trouve effectivement bien des ressemblances entre les événements de 1907-1908 et l'opposition marocaine à la menace ibérique. Le rôle de l'Islam populaire et la participation des populations rurales dans la lutte sont à signaler.

La période de la résistance contre les tentatives ibériques fut un moment critique dans l'histoire du Maroc. Les courants d'opposition à l'étranger étaient fortement ancrés dans la culture populaire. Comme au début du XXème siècle, l'esprit de la résistance s'est exprimé en termes de *Jihād*. Quoique multiforme, la lutte contre

(35) de Segonzac, *Au coeur de l'Atlas*, 229.

(36) Martin, *Quatre siècles*, 484-485.

les Ibériques avait puisé sa raison d'être dans le langage de la guerre sainte. De la même façon, l'idéologie du *Jihād* fut le fil conducteur du mouvement ḥafidien. On le constate partout, dans les motifs donnés par Mawlāy 'Abd-al-Ḥafīd à sa proclamation à Marrakash *'ala niyati al Jihād*, aussi bien que dans ses communications avec les tribus, et dans le "titre-devise" d'*al Ghāzi* victorieux qu'il a adopté à son arrivée à Fās.

En insistant sur le caractère fondamental de l'idéologie du *Jihād*, on risque d'exagérer l'unité des réponses marocaines à l'étranger. On connait bien l'histoire de la résistance contre les Ibériques et les hésitations de beaucoup à se lancer dans la lutte à outrance contre les envahisseurs. En ce qui concerne Mawlāy 'Abd-al-Ḥafīd, on constate de la même façon bien des ambiguités dans la manière avec laquelle il s'est acquitté des obligations du *Jihād*. Par exemple, il n'a pas ordonné d'attaquer à fond les positions françaises dans la Shāwiyya. De même, dans ses relations avec les puissances européennes, il s'est toujours montré comme un homme pondéré. Le texte d'une lettre qu'il a écrite à Herbert White, consul britannique à Casablanca, le 29 janvier 1908, peut illustrer les ambiguités de sa politique. On y lit notamment:

> "Quant aux rapports qui auraient pu vous parvenir relatifs à la proclamation de la Guerre Sainte, sachez que nous nous sommes servis de ce stratagème pour calmer l'excitation des esprits parmi le peuple qui voyait son pays occupé par la force, ses parents massacrés sur son propre territoire et refusait d'être empêché de gouverner dans son propre pays. Nous avons eu l'intention de nommer des gouverneurs à la tête de la province de la Shāwiyya pour en finir avec le désordre; mais les armées qui se sont installées dans le centre du pays n'ont pas permis que cela fût fait. Et si nous étions allés dans cette province, il est probable que ces armées eussent employé quelque stratagème pour provoquer une bataille, ce dont nous ne voulions point. Notre objectif était uniquement de tranquilliser nos sujets et de rétablir la sécurité dans le pays et dans les rues"[37]

Simple discours de politicien expérimenté? Peut-être. Mais comme Mawlāy 'Abd-al-Ḥafīd était un esprit averti[38], il y a lieu de croire que ces mots témoignent de la conscience qu'il avait de la complexité de la coalition politique suscitée par sa proclamation et de la nécessité de tenir un discours multiforme pour atteindre les différentes mentalités de la société marocaine. D'ailleurs ses gestes ont été à la mesure de ses paroles. Pendant les événements de décembre et de janvier, un Français a vécu à Fas sans être inquiété. Il en fut de même à Safi et dans les autres ports où régnait le prétendant. Une conclusion partielle s'impose: la résistance marocaine du début du

---

(37) F.O. 413/48, Mawlāy 'Abd-el-Ḥafīd to Mr. White, January 29, 1908, Enclosure no. 2 in No. 91. (Traduction de l'auteur).

(38) Mawlāy Ḥafīd est un intellectuel, poète et 'ālim. Il a écrit plusieurs livres, dont *Kashf al-qinā' 'an i'tiqād tawā'if al-ibtidā' (Fez 1327/1909) et Kitāb naẓm muṣṭalaḥ al ḥadīth* (Fez 1327,/1909). De plus, il est lié aux savants les plus réputés de son temps, comme Abu Shu'ayb ad-Dukkālī et le Shaykh Ma' al-'Aynayn. Il lisait régulièrement la presse arabe de l'Egypte, et il s'intéressait aux événements du Moyen-Orient, aussi bien qu'aux affaires européennes. Il faisait même traduire les principaux journaux européens. Bref, c'était un homme cultivé, très intelligent, et ouvert sur le monde extérieur.

XX^{e} siècle s'est servie de l'idéologie du *Jihād* parce que c'était le seul langage susceptible de mobiliser le peuple. De ce fait, elle était en continuité avec la résistance contre les Espagnols et les Portugais aux XV^{e} et XVI^{e} siècles.

En comparant ces deux types de résistances, on constate des différences importantes. Toutes proportions gardées, la résistance aux Ibériques a été moins cohérente et plus épisodique. Etant donné le niveau d'organisation de la société marocaine à cette époque, il n'est pas étonnant que le Jihād ait attiré une réponse moins unitaire et que l'Etat ait joué un rôle moindre dans l'organisation de la résistance. En 1900, la société marocaine avait profondément changé. Les formes de résistance ont donc, elles aussi, évolué. La Ḥafīdiya a été un mouvement beaucoup plus structuré. Elle a recruté partout à travers le Maroc. Mais elle a aussi provoqué de profondes divisions dans la société. Ce qui n'est pas le moins frappant de ses aspects. Ce fut le premier mouvement d'envergure vraiment national dans l'histoire du Maroc.

Une autre manière de mesurer la distance parcourue, c'est de voir dans la ḥafīdiya une sorte de fronde à la marocaine. Cette explication peut être très tentante. Tous les ingrédients sont décelables: désordres agraires, corruption dans les hautes sphères du gouvernement, un roi incompétent, une noblesse rurale ambitieuse et par dessus tout un prince royal pour diriger les protestations. Le mérite d'une telle explication est qu'elle met en relief l'aspect social des griefs du peuple. Car la Ḥafīdiya ne fut pas seulement un grand mouvement national. Ce fut aussi une lutte qui a profondément divisé les couches sociales, notamment dans les villes comme Marrakesh et Fās, et qui a mobilisé non seulement les artisans et les habitants des cités, mais aussi les habitants des campagnes (les Raḥāmna près de Marrakesh par exemple et les Ulād al-Ḥājj près de Fās).

La véritable histoire de la Ḥafīdiya est là: ce fut une révolution sociale manquée. Partout où le Prétendant a été proclamé, une lutte sociale intense avait précédé la proclamation. Les réclamations de la foule (abolition du *maks*, des impôts non-coraniques et des monopoles gouvernementaux, prépondérance de la *Sharī'a*; contrôle plus strict des minoritaires et des Européens), cadrait parfaitement avec les obligations du *Jihād*. Dès qu'on réfléchit sur le sens de ces doléances, leur pertinence sociale apparaît clairement. Pour une population poursuivie par une fiscalité dévorante et travaillée par les conséquences de l'incorporation du Maroc dans le marché capitaliste mondial, l'idéologie du *Jihād* offrait un secours indéniable. Comme je l'ai dit ailleurs, les prescriptions de la *Sharī'a* et surtout la doctrine du *Jihād* peuvent être lues comme une économie morale islamique[39]. La proclamation de Mawlāy 'Abd-al-Ḥafīd a été partout précédée par une revendication populaire de la justice (Shāwiyya, Marrakesh, Fās).

Mais l'analogie avec la Fronde n'est que partielle. La Fronde s'est déroulée en France au XVII^{e} siècle, tandis que la Ḥafīdiya s'est déroulée au XX^{e}, et dans un pays, le Maroc, saisi de plein fouet par l'expansion du marché capitaliste mondial et de

(39) E. Burke, "Understanding Arab Protest Movements", *Arab Studies Quarterly* 8, 4 (1986), 333-345.

l'impérialisme européen. La différence est essentielle. En effet le processus de changement social au Maroc a été infléchi par l'insertion de son économie dans le marché capitaliste mondial. De ce fait, les options marocaines étaient sévèrement limitées. La dynamique de la lutte sociale a été subordonnée à la lutte contre l'envahisseur. Pour quelles raisons?

C'est ici qu'apparaissent les vrais enjeux. Pour l'élite, la poursuite du *Jihād* contre les troupes françaises était pleine de risques. Les catégories bourgeoises qui étaient en contact avec l'étranger savaient que ce *Jihād* était voué à l'échec, étant donné la disproportion des moyens militaires de part et d'autre. Mais comme leurs privilèges étaient menacés par le mouvement social, ces bourgeois se trouvaient entre deux feux. D'un côté, une révolution sociale les attendaient s'ils cédaient aux revendications des classes populaires. De l'autre, ils n'avaient que peu d'ardeur pour une compromission avec l'impérialisme qui représentait pour eux une humiliation sur le plan culturel et religieux. Pour les fonctionnaires du Makhzen et les grands commerçants, le *Jihād* contre les Français était donc une issue provisoire. La Ḥafīdiya, même si elle n'avait que peu de chances de réussir sur le plan militaire, avait au moins cet avantage de détourner le mouvement social vers la défense du territoire national. Ce qui permettait de sauvegarder les anciennes structures en attendant des temps meilleurs. Vue sous cet angle, la Ḥafīdiya est à rattacher aux processus de modernisation de l'Etat et aux contradictions qui agitent toute société prise dans cet engrenage. Pour le Maroc, la voie de transition d'un régime agraire vers un Etat moderne est passée par un mouvement social complexe: la Ḥafīdiya. En insistant sur la complexité des enjeux qui l'ont animé, il est possible de mieux apprécier leur importance et leur originalité.

Edmund BURKE III
Université de Californie, Santa Cruz

ملخص

هل كانت حركة المولى عبد الحفيظ انقلابا سياسيا للإطاحة بسلطان ومبايعة آخر أم كانت ثورة اجتماعية ترمي إلى فك ما أضحى لا يطاق من تناقضات المجتمع المغربي. صاحب هذا البحث يرى أنها كانت فرصة ثورية ضائعة ، وذلك لاندلاعها في مجموع البلاد ولإفرازها للكثير من التناقضات الطبقية الجديدة التي تجلت في صراعات كان من شأنها أن تغير معالم المجتمع المغربي لو لم يفرغ التيار الثوري في الجهاد ضد النصارى.

Hespéris Tamuda, Vol. XXXI, (1993), pp. 117-127.

CULTURE POLITIQUE ET MÉMOIRE MILITANTE: "L'ÉTOILE NORD-AFRICAINE" ET LA FIGURE DE L'ANÇETRE FONDATEUR.

Omar CARLIER

Lorsque, dans les années 1970, on posait à un grand nombre d'anciens adhérents du PPA-MTLD la question de savoir ce que représentait pour eux l'Etoile Nord-Africaine (ENA)* ; on vous répondait généralement par une autre question (supposant l'ignorance de l'interlocuteur) portant sur l'identité de son fondement, immédiatement suivie par la réponse: "Elle a été créée en France par Messali Hadj" ** [1]. D'autres anticipaient pareillement la question mais donnaient une autre réponse: "C'est une organisation créée pour libérer les trois pays d'Afrique du Nord. Elle a été fondée

* Née en 1926 au sien de l'émigration algérienne en France, "à l'ombre du PC", selon l'expression souvent citée de Charles André Julien, l'Etoile Nord-Africaine est la première organisation politique algérienne à revendiquer ouvertement l'indépendance de l'Algérie, et de tous les pays du Maghreb. Elle sera dissoute le 26 janvier 1937 par le Gouvernement du Front Populaire.

** Né en 1898 à Tlemcen, dans une modeste famille d'origine Kouloughlie, Hadj Mesli, dit Messali Hadj, fut pendant trente ans la figure emblématique du nationalisme algérien. Secrétaire de l'ENA à sa fondation, il en devient le leader incontesté dès 1932, quand il cristallise autour de lui un nouveau groupe dirigeant qui prend ses distances avec le PC, jusqu'à interdire la double appartenance (mai 1933). Le 11 mars 1937, à Paris, Messali fonde le Parti du Peuple Algérien (PPA), et développe son action en Algérie même, bien au-delà du terrain gagné par les anciennes sections de l'ENA.

(1) Nous utilisons ici des notes d'entretiens ou de discussions libres avec d'anciens adhérents de l'ENA et du PPA. A l'origine, ces notes n'étaient pas destinées à faire l'objet d'un travail sur la mémoire. Cependant dès les premières enquêtes visant à étayer la source écrite de l'historien et du politologue par la source orale de l'ethnologue ou du sociologue, la mémoire a fait problème. Et devenue question chemin faisant, elle s'est transformée, beaucoup plus tard, en objet de recherche. Les personnes avec lesquelles nous nous sommes entretenus peuvent être réparties en quatre groupes, chacun correspondant à une strate différente de la mémoire: sept, dont cinq adhérents et ayant fait partie de l'ENA avant 1930; une trentaine d'adhérents et militants de l'ENA, soit en France soit en Algérie, durant la période 1931-1936; une cinquantaine de militants de la période 1937-1939; enfin, plus de cent adhérents et militants du PPA-MTLD de la période 1943-1953.

par Allal El Fasi, Messali Hadj et Habib Bourguiba"[2]. La suite montrait que ces deux types d'occurrence n'étaient pas nécessairement incompatibles.

Toutes les réponses s'organisaient pour "penser" la question de l'ENA comme "question des origines", comme si un même travail de l'inconscient gouvernait le souvenir militant. Elles paraissaient nous dire: il n'y a de force et de vérité que dans les noms et, à travers eux, que dans les hommes. La mémoire de fondation est avant tout une mémoire de fondateurs. En effet, l'Etoile peut bien rester sans lieu, elle ne peut pas rester sans "père".

Dans la plupart des cas, même chez les intellectuels et les anciens cadres, le premier mot du récit spontané commence donc avec l'"ancêtre fondateur". On ne peut pas ne pas s'interroger sur la persistance d'une grille d'intelligibilité, d'une structure anthropologique de l'imaginaire, aussi vieilles que la culture musulmane et maghrébine. Mais on voit aussi qu'à partir d'un matériau radicalement différent, on retrouve cette dimension du mythe suggérée ailleurs par l'analyse des "médias" et le discours des "chartes"[3].

I. LE "MYTHE MAGHREBIN"[4].

Avec le nom de l'ancêtre éponyme, on n'a pas réglé d'un seul coup le problème de la paternité. Car il est bien rare qu'on ne reconnaisse trois ancêtres fondateurs dans une sorte de co-paternité pleinement assumée. Telle est peut-être la force de l'hagiologie politique que de pouvoir accomplir un "miracle" échappant au pouvoir de l'hagiologie religieuse. D'où vient donc que la force de l'identification à Messali n'efface pas le schéma des "trois pères"?

On est tenté d'en chercher la raison dans l'émergence de l'idée politique maghrébine. Nul doute que le sentiment de solidarité né de la proximité religieuse et géographique, et de l'assujettissement à un même oppresseur, n'ait été stimulé et renouvelé par le choc de 1930[5]. Toutefois, cette situation explosive latente ne pouvait

---

(2) Presque tous les adhérents, au moins parmi ceux de 1936-1939, savent que l'Etoile Nord-Africaine a été créée à Paris. Mais beaucoup associent sa naissance à une époque, celle du Front Populaire (et du Congrés musulman), et à un enjeu, celui du projet Blum-Violette sur l'"assimilation".

(3) Voir note étude sur la doxa de l'État, Carlier, 1991.

(4) La distinction entre "mythe" et "légende", "mythe maghrébin" et "légendaire parisien" nous a été suggérée par le beau livre de P. Gibert (1979) sur la légende. Elle n'a ici aucune prétention "théorique", et nous aide surtout à penser deux figures de mémorisation et l'introduction au récit, souvent parallèles et complémentaires, mais dont l'une renvoie plus que l'autre à la sacralisation de l'origine, à une distance encore plus grande entre le vécu reconstruit et la signification du mythe, cf. Lévi-Strauss, 1958, Eliade 1957, 1971, Girardet 1986.

(5) Ce choc est résulté de la conjonction entre une véritable commotion culturelle et religieuse (Dahir berbère au Maroc, Fêtes du Centenaire an Algérie, Congrés eucharistique de Carthage) et les premiers effets de la crise économique de 1929, Voir Julien 1971, Berque 1962.

par elle-même produire le modèle trinitaire. Les conditions ont été préparées à la veille du Front Populaire par l'apparition presque simultanée de trois partis radicaux militant ouvertement pour l'indépendance, et par la transformation décisive du climat politique général, des conditions de circulation des hommes, des textes et des idées entre les trois pays[6]. Comment ne pas donner un sens fort à l'espérance solidaire quand de la même terre surgissent en même temps trois forces capables de répondre à un même défi? Une image politique du Maghreb, jamais dégagée jusque-là, si ce n'est dans les petits cercles estudiantins et lettrés, se met en place, en tranchant avec la vieille référence à l'"île du Maghreb" et débordant le sentiment séculaire d'appartenance à la communauté des croyants. Quelques années plus tard, une nouvelle interaction nationaliste lui permet de s'incarner avec la "Ligue Arabe" et le "Bureau du Maghreb" au Caire, alors que toutes les classes d'âge ont pris acte de l'effondrement de la France.

Ainsi s'accumulent, d'une génération à l'autre, les matériaux de mémoire et les sédiments de sens qui vont permettre de remonter des effets vers la cause, de la conférence de Tanger (1958) à la genèse du "Maghreb des Peuples", dans la commune Etoile Nord-Africaine. L'idée devient vraisemblable et crédible, elle peut acquérir une valeur de vérité qui réponde aux besoins d'un idéal militant et d'une temporalité militante.

Mais pour que cet acte idéal se projette dans un mythe d'origine, encore faut-il des figures pour l'incarner. Il pourrait y avoir là une source de désagrégation et d'instabilité. Tout au contraire, l'unité ternaire du mythe prolonge le principe d'équilibre entre les chefs. Rien dans le récit ne vient troubler la situation de non-concurrence entre les héros parallèles. Trois équivalents, chacun chez soi, chacun pour tous, dans une homologie de structure et une égalité de statut, sans danger de préférence ou d'interférence avec un tiers idéologique, un supérieur hiérarchique khalifal ou supra-national. Les trois noms n'étaient pas parfaitement égaux et ne le sont pas restés[7]. Mais c'est peut-être là ce qui a pu contribuer encore à la force du mythe, assigner un cruel destin individuel à une issue collective heureuse. En tous cas, les noms magiques sont restés collés ensemble, entre eux et avec l'Etoile, dans une mémoire intacte, vivace: celle des "anciens combattants" d'une génération antérieure au F.L.N.

---

(6) En juin et juillet 1936, des représentants de chacun des trois partis nationalistes sont reçus, séparément, par le gouvernement du Front populaire. Le journal *El Ouma* publie dans ses colonnes les plates-formes respectives des trois mouvements. Cf. Archives de la Préfecture de Police (APP), Paris, cartons 55, 56; Archives de la Wilaya de Constantine (AWC), collection *El Ouma*. En 1937, *L'Action Tunisienne*, journal du Néo-Destour, est à Bône, Constantine et Alger. Allal el Fasi commence à acquérir une stature internationale au Maghreb, sinon dans tout le monde arabe. Cf. Centre des Archives d'Outre-Mer (CAOM), Aix-en-Provence, Série H, notamment 9H 47.

(7) L'un était "*'alim*" de la Qarawiyyine, l'autre avocat et journaliste. Messali s'autorisait du seul mandat populaire. A l'heure des indépendances, le "destin" aurait tranché. Bourguiba restait au sommet pour trois décennies sans partage moitié raïs, moitié pharaon. Si Allal refluait progressivement dans l'ombre du roi, après le retour de Mohamed V et la scission de l'Istiqlal, Messali suivait le sort du mouvement national Algérien et achevait sa vie sous l'étiquette infâmante de "traître".

D'autres médiations étaient probablement "nécessaires" à la confection du mythe. Il "fallait" aussi des relais, des lieux et des supports de mémoire. Une jonction entre les "vieux de l'Etoile et les jeunes" du PPA, entre la classe 39 et la classe 45, entre les récits des prédécesseurs et les lectures des successeurs. Une conjonction de parti (lecture du journal et du bulletin, discussions en prison, etc...). Tout ce contexte d'interlocution dans lequel se bousculent les multiples mémoires favorise la sublimation du désir de fraternité unitaire en "réalité symbolique", donc politique; et par un transfert de rationalité qui permet de faire le saut du connu avéré à l'inconnu nécessaire, la conjonction du possible et du pensable, pour reprendre l'expression de Marc Augé (1977), accouche d'une certitude.

La réalisation du désir d'unité sous la forme d'un rêve maghrébin passe enfin par le support de "signes" qui travaillent l'ordre des affects. On revient ici à la force de l'image. Grâce à elle, le mouvement nationaliste radical a su capter l'émotion collective en figurant la représentation étoiliste par un montage de trois photos, matérialisé dans "un papillon" et une "carte postale" acquérant la force d'une icône. De tels papillons ont été collés en 1939, de telles cartes ont été vendues à la veille de la Deuxième Guerre Mondiale et à son début, et l'image conjointe des trois chefs s'est répandue ainsi en différents points du pays[8]. Par elle-même, l'icône ne dit rien d'un quelconque pacte fondateur. Elle ne consacre ni une date, ni une décision, mais se contente de mettre un nom sur un visage et de magnifier le sacrifice commun[9].

Son intérêt ne réside donc pas dans sa valeur "documentaire" mais dans le sens qu'elle assigne à un moment et à un événement politique réels: la victoire du Front polpulaire et la concertation des nationalistes maghrébins, à partir d'un fait imaginaire - la rencontre au sommet des trois chefs- dont le récit ne dit rien mais qui est admis comme une vérité intangible[10].

---

(8) En ce qui concerne le collage des "papillons" ou "médaillons" représentant les trois héros, voir les Archives de la Wilaya d'Oran (AWO). Après 1945, le PPA fera de nouveau circuler des photos, médaillons et cartes postales, représentant les visages et les noms des victimes des manifestations du 1er mai 1945, mais aussi à l'effigie des trois leaders maghrébins. CF. AWO, CAOM Série H.

(9) Cf AWO.

(10) Le mythe a bien un référent dans le "réel", comme c'est souvent le cas. En effet, les statuts de la "première Etoile Nord-Africaine" (Carlier, 1972), votée par l'Assemblée Générale fondatrice du 20 juin 1926, présentent cette organisation comme une association "Nord-Africaine", cf. Archives du Centre du Documentation de Tunis, Papiers Khaïrallah. La corrrespondance de l'ENA avec le Maroc est attestée par une lettre de son Sécrétaire Général, Chabila Djilani, cf. APP, Paris. De plus, le second président de l'Etoile, Chadly Khaïrallah, est un tunisien destourien, cf. Centre de Documentation de Tunis et APP. Toutefois, personne parmi les hommes de 1936, n'en a gardé le souvenir. Pas même Banoune Akli et Bergad Amar, pourtant présents lors des premières réunions parisiennes de juin et juillet 1926. Pour ces derniers du reste, l'Etoile est dès l'origine une organisation algérienne dans laquelle, ils n'en font pas mystère, les communistes jouent un rôle important, sinon prépondérant. Mais précisement, par rapport à la norme mémorielle caractéristique du plus grand nombre, Bergad et Banoune font exception en assignant à l'Etoile une origine antérieure au tournant de 1930 (entretiens avec les intéressés, 1972, 1976).

En effet, cette rencontre n'a jamais eu lieu. Si Allal n'est pas allé à Paris; il n'y a eu ni délégation conjointe ou assemblée commune, ni protocole d'accord, ni même échange de lettres entre Messali et Bourguiba[11]. Telle ou telle concertation avec le leader tunisien ou Chakib Arslan n'a eu aucune espèce de traduction confédérale ou fédérale au sein de l'E.N.A. Il n'y eut pas de "Baas Maghrébin" avant la lettre[12]. Le médaillon fraternel a donc vivifié la mémoire des "grands hommes". Pas n'importe quels hommes, les "hommes de l'heure" d'un type nouveau, chefs de mouvements issus d'une souche présumée commune ou faisant cause commune dans un même parti.

Reste à suivre l'impact de l'"icône" sur l'"affect", ou la projection de l'un dans l'autre, pour comprendre la manière dont la socialisation politique produit un imaginaire étoiliste inter-maghrébin[13]. La carte postale ne permet pas seulement de donner un visage aux hommes et d'associer une image à une idée, elle permet d'incarner l'action politique radicale, de sacraliser l'idéal patriotique par une forme que le sacré a toujours interdite en Islam. Certes, le prestige s'attache naturellement à ceux qui ont su réveiller le peuple et su lui montrer la voie; on sait l'importance de la "voie droite" dans la tradition religieuse (Bernard Mewos; 1988). Mais pour transformer le leader en héros il faut un vainqueur ou une victime. C'est la prison qui consacre le *za'īm*, comme la victoire fait le *ghāzī* ("conquérant"). Pour toute la jeunesse nationaliste qui vient à la politique entre 1936 et 1945, la vérité de la politique réside dans la reconnaissance que l'"autre" vous confère en vous incarcérant. Héroïsation et sacralisation du politique se construisent dans un écart fait d'épreuves qui sont aussi des preuves. Une nouvelle figure se dégage de l'idéal-type séculaire, du Moujahid d'avant la politique.

Au départ, Allal al-Fasi n'appartient pas, au même titre que ses homologues, à ce cas d'un "rogui" ("rebelle"), Abdelkrim, lettré comme lui mais guerrier. Cependant, le *'alim* de Fez n'est plus seulement le leader du Comité d'Action Marocaine, futur chef de l'Istiqlal, il est maintenant le déporté du Gabon. Il peut dès lors rejoindre les condamnés de Maison Carrée et de Bordj-le-Boeuf dans l'image qui les institue tous ensemble comme martyrs de la foi politique.

---

(11) Pas plus les Archives de la Préfecture de la police de Paris (APP), que les Archives du Quai d'Orsay ne permettent de conclure en ce sens. Et pas davantage les "mémoires" de Messali Hadj, 1980.

(12) Même si deux militants néo-destouriens, respectivement Hedi Nouira et Dr Slimane Ben Slimane, assurent un intérim à la direction de l'ENA pendant l'hiver 1935-36. Cf. APP, Cartons 55, 56; entretiens avec Hedi Nouira et avec Ahmed Yahiaoui, alors secrétaire général par intérim

(13) Dans la culture PPA, le "panmaghrébisme" précède le "panarabisme" et fait sa jonction, au milieu des années 30, avec le "panislamisme". Sans méconnaître pour autant l'influence de la célèbre revue *La Nation arabe* sur une partie des cadres algériens, ni le prestige personnel de son directeur Chakib Arsalan auprès de ces derniers, sinon son ascendant supposé sur Messali lui-même, force est de reconnaître, en effet, l'impact du Congrés islamo-européen de Genève (1935) sur les militants étoilistes de cette génération. Force est de reconnaître aussi la substitution tendancielle du "panarabisme" au "panislamisme" dans la génération ultérieure.

II. LE "LEGENDAIRE PARISIEN"

Peu importe que les mémoires se contredisent ou se bousculent dans la reconstruction mnésique de la geste étoiliste, à l'intérieur de la même filiation idéologique et politique, puisque la mémoire de fondation ne s'embarrasse pas de chronologie mathématique ni de rationalité pratique mais de cohérence symbolique. Une génèse en appelle une autre, une fondation en confirme une autre.

Avec le "légendaire parisien" nous sommes toujours dans la parole de 1945 mais aussi et surtout dans celle de 1936 et 1939. Avec la mémoire reçue et avec le souvenir vécu, attaché à d'autres lectures et détachés d'une autre mémoire, plus ancienne et perdue, comme effacée par le "tournant de 1930", nous sommes avec des hommes venus au militantisme, en émigration au milieu des années 1930, et avec leurs contemporains d'Alger et de Tlemcen, lecteurs et diffuseurs semi-clandestins du journal de l'Etoile, *El Ouma*. Celui-ci ne s'est jamais longuement attardé, durant les huits années de sa publication, ni sur les origines de l'E.N.A., ni sur sa propre naissance, précisément pour n'avoir pas à raviver une image de fondation susceptible de donner des armes à son partenaire le plus actif, et depuis janvier 1937 son adversaire le plus haï, le parti communiste[14].

C'est pourquoi la version orale du récit ne commence à prendre sa forme ternaire que vers 1937 ou 1938, avec le PPA, quand une "troisième génération" de militants adhère à ce parti qui succède à l'Etoile Nord-Africaine après sa dissolution le 26 janvier 1937 par le gouvernement du Front populaire. Elle procède d'une reconstruction épique du travail des prédécesseurs, ceux des années 1932-1933, considérés comme "les premiers" et les "pionniers".

La "deuxième génération", assimilée à juste titre à l'équipe de Messali, fonctionne dans le récit comme si elle était la première, et cette fois à tort, parce que la "première génération" réelle, celle de 1926-1929, a disparu du souvenir, effacée par la conjonction de la censure et de l'oubli.

C'est cette version orale que les jeunes de 1939 et de 1944-1945 reçoivent des anciens, qu'ils trouvent dans l'interaction militante comme mémoire de parti et qu'ils conservent dans les années suivantes dans le remaniement de mémoire qui tend à l'effacer. Et ce en dépit de l'écrit. Car les nouveaux venus des années quarante vont découvrir et relire régulièrement une version écrite, du récit de fondation dans la presse même de leur parti, puisqu'elle revient chaque année, tous les 11 mars, avec la

(14) La parti communiste a incontestablement joué un rôle décisif dans la formation et l'essor de la première Etoile Nord-Africaine, cf. Carlier, 1972, 1976, 1987 a. Voir aussi Bougessa, 1979, Hamed, 1979. En revanche, le PCA n'a pas protesté, contrairement à une attitude constante depuis dix ans, contre la décision de dissolution prise le 26 janvier 1937 par le gouvernement du Front populaire. La mésentente croissante entre nationalistes et communistes, durant l'hiver 1936-37, en raison de leurs prises de position respectives sur la guerre d'Espagne et le projet Viollette, va se transformer en opposition violente et donner à l'"anticommunisme" du PPA un tour structurel et virulent.

régularité d'un métronome, pour l'anniversaire du P.P.A. Ce dernier ne fait pas de problème, et c'est lui qui permet de remonter le temps jusqu'à la naissance étoiliste, à la date incertaine, mais dont la paternité, sans équivoque aucune, revient à Messali. Deux séries d'anniversaire permettent ainsi de construire, ou plus exactement de reconstruire une mémoire de parti: la série de Messali, la série du parti. Nativités, individuelle et collective, se retrouvent dans un même flux de mémoire: celle du président du parti et celle du Parti du président. Pour rythmer la même chronologie, symboliser la même série. Discours de Bruxelles (1927), Motion à la SDN (1930), Assemblée Générale et Programme de 1933, Congrés Islamo-Européen de 1935, Meetings du Front Populaire et discours du stade Municipal d'Alger de 1936 constituent l'essentiel des étapes de la geste étoiliste et messaliste. Les périodes de prison, de déportation et d'exil jalonnent et sanctionnent ce parcours du combattant, devenu le martyrologe d'un éternel prisonnier: cellule à Maison Carrée en 1937, Bagne à Lambèse en 1941, assignation à résidence dans le Sud en 1943, déportation à Brazaville en 1945...Autant de gestes, d'actions et de sacrifices qui identifient le parti à Messali et contribuent à fixer le militantisme sur la grande figure du "chef" et du "père". Chef unique parce que seul "chef historique", parce que père exclusif de l'idée d'indépendance nationale -chacun des termes compte pour un, mais ne fait sens que dans le lien- et par conséquent seul homme politique légitime. Hors concours si l'on peut dire; Messali est "le chef national", comme le rappelle invariablement la presse du parti[15]. Et jusqu'à la crise de 1954, il n'y a pas d'autre qualification majeure pour le désigner, excepté celui de père.

On n'entrera pas ici dans cet aspect du "légendaire" à savoir père cordonnier, travail chez Renault, amitié filiale avec Chakib Arsalan[16]. Il va de soi que la mémoire de Messali est irréductiblement attachée à la mémoire d'émigration. On voudrait seulement souligner la prégnance de l'oralité dans le mythe, puisque la transmission du légendaire parisien résiste à l'univocité du récit d'anniversaire ordonné par l'écriture.

Bien des choses séparent les énonciations verbales du récit de fondation, mais toutes les versions héritées de la mémoire de 1936 recouvrent une même structure. Comme dans le "mythe maghrébin", on retrouve trois "fondateurs". Certes, le "légendaire parisien" n'autorise qu'un seul "père", mais la mosaïque du récit connaît deux "motifs": l'un suit la solitude du chef, l'autre la cohésion d'une équipe qui, au moins pour toute une génération (1936-1945), participe du prestige de fondation.

---

(15) Cette formulation était déjà présente dans *El Ouma*. Cf. également des journaux comme *l'Etoile Algérienne*, *le Maghreb el arabi* et surtout *l'Algérie libre*, consultables à l'AWO, au CAOM et à la Bibliothèque Nationale de Paris

(16) Chaque support de mémoire y a sa part. La référence au "père cordonnier" est reprise par certains auteurs de telle coupure de presse ou de tel rapport de police, cf. Rossignol 1962, Aron 1962. La référence à Chakib Arsalan participe au contraire de tous les registres (Archives de police, historiographie du nationalisme, presse du parti, mémoire militante et..."mémoire" de Messali). Seule, la référence à Renault ressortit pour l'essentiel à la "mémoire militante", celle du PPA et celle du PCA, Précisons que si la relation au Cheikh de Genève est bien réelle, mais souvent surestimée par l'historiographie classique et la mémoire communiste, le métier imputé au père et le travail chez Renault sont purement fictifs.

Trois hommes, et trois seulement, appartiennnent à cette équipe: Messali, Imache et Radjef. Chacun de ces héros entre et sort du récit avec ses caractéristiques propres, diffuses ou précises, selon la qualité et le parcours de celui qui se rémémore; mais c'est ensemble qu'ils donnent corps et visage au temps de la génèse, à l'action des commencements. Imache sort le premier du souvenir mais reste dans la mémoire tant que perdure le deuxième motif du légendaire. C'est qu'il n'adhère pas au PPA (1937) et échoue dans sa tentative pour revenir au premier plan de la direction parisienne, en 1946. Il n'est plus qu'une légende précisément. Radjef au contraire, à l'heure des turbulences ultérieures, mettra son prestige d'aîné et de pionnier au service de la direction du PPA, d'abord contre les "berbèristes", ensuite contre les "messalistes"[17]. L'année 1954 le précipite à son tour dans l'oubli. Reste Messali, premier venu, dernier parti, qui s'accroche jusqu'au bout à sa légende dans un PPA-MNA de plus en plus suicidaire. Homme de toutes les mémoires et de la plus longue mémoire, mais héros malheureux du plus dur des oublis.

Reste aussi le triangle magique du récit de fondation, comme récit de la mémoire heureuse. Des temps primordiaux de la concorde où le mouvement naissant était "unité et action". Une formule que les insurgés du FLN retourneront contre les "deux clans" du MTLD sans avoir conscience qu'elle vient de si loin[18].

Mais pourquoi ces trois hommes et ces trois là seulement? De fait, on se souvient de Yahiaoui, responsable de l'ENA au moment où Messali, recherché, s'est réfugié à Genève (Janvier 1936); ou de Arezki Kehal, trésorier de l'Etoile, puis secrétaire du PPA, arrêté à Alger en janvier 1938 et décédé à l'Hopital Mustapha à la veille de la Deuxième Guerre Mondiale. Aucun d'eux n'entre jamais dans le cercle de fondation. En ce sens, la mémoire est fidèle. Ils n'ont accédé au premier rang qu'en 1935, alors que le "groupe Messali" a débuté en 1932-1933. Mais pourquoi n'introduit-elle Si Djilani qu'après coup, sans l'intégrer à un quatuor, alors qu'il fait partie du premier groupe dirigeant, tant comme orateur que comme gérant du journal? Et les mieux informés savent aussi qu'il est le plus ancien en âge et en militantisme.

C'est qu'il y a la part mythique du récit de fondation et les nécessités structurelles, à la fois "rationnelles", que nous avons déjà reconnues dans "le mythe maghrébin". Si Djilani parle aussi, mais il n'a pas le même poids politique aux yeux et aux oreilles de ceux qui regardent et écoutent: les militants et les policiers. Comme par hasard, les uns et les autres enregistrent la même "trace"[19]. L'écrit des ténors de l'Etoile compte moins. Certes, deux des "trois" héros, Messali et Imache, écrivent régulièrement dans le journal *Ouma*, véritable talisman du groupe. Mais Radjef n'est pas dans ce cas. Toutefois, reconnaissable sans peine à son très jeune âge et à sa grande taille, il parle haut et fort, dès le début, avec ses deux aînés. Et c'est ce qui reste. D'où la correspondance mnésique, visuelle et auditive, à première vue étonnante, entre

(17) M. Harbi, 1975.

(18) Le Comité Révolutionnaire pour l'Unité et l'Action (CRUA) constitue la structure qui précéde immédiatement le processus conduisant à l'insurrection et à la création du FLN. Harbi.

(19) APP, cartons 55, 56.

le censeur et le fidèle. On "surveille" et on "aime" ceux que l'on voit et que l'on écoute plus que les autres.

Mémoire militante et mémoire policière sélectionnent donc les orateurs[20]. Mais il se trouve aussi que le magistère de la parole correspond encore, quoique imparfaitement, aux normes juridico-politiques de responsabilité qui retiennent l'attention du policier et du juge. Voilà Messali, Imache et Radjef réunis devant la Cour d'Amiens en 1934, et par la répression de l'hiver 1935. Réunis par les photos d'un même numéro spécial d'*El Ouma*, comme dans un autre médaillon qui ferait icône. Conservés désormais par les militants de 1936 dans un souvenir que rien ne peut effacer. Les "intellectuels" de 1945 qui héritent ce récit de la parole des anciens sauront projeter sur lui une sensibilité hugolienne puisque "ceux qui vivent sont ceux qui luttent"[21]. Imache est resté dans la mémoire "berbériste", Messali dans la "mémoire messaliste" et tlemcénienne. Radjef seul a été pleinement reconnu par la "mémoire d'Etat", *post-mortem*.

Reste une ultime question. Pourquoi trois et non deux ou cinq? Pourquoi un même nombre revient-il dans les deux versions du récit? Faut-il y voir la trace d'une "structure anthropologique de l'imaginaire" qui représenterait l'action humaine comme dissociée en trois selon le paradigme dumézilien, où se retrouve le principe ternaire de toute "création" propre à la tradition Kabbaliste. La prudence s'impose ici car on ne voit pas vraiment dominer un tryptique à personnages ou à figures dans le fonds anthropologique algérien, que ce soit dans le conte Kabyle, les motifs berbères (tapis, poterie) ou la tradition orale arabe[22].

Toutefois, ce n'est pas céder au vertige de l'origine que de supposer la prégnance d'un "schéma logique verbal", schéma dont Bencheneb soulignait naguère la vitalité exceptionnelle dans la culture arabe et musulmane et sa symbolique des nombres[23]. La construction pareillement ternaire du "légendaire parisien" et du "mythe maghrébin" pourrait bien tirer sa force d'une combinaison entre une topologie séculaire et une topologie moderne. L'inconscient militant aura sans doute "travaillé" le récit en glissant dans le signifiant ancien un signifié nouveau -par projection géopolitique du nationalisme sur la "carte maghrébine", visualisée dès l'école, par incorporation du bureau à trois personnes (président, secrétaire, trésorier), expérimenté dans l'association et le parti. Si cette hypothèse de travail est fondée, la tradition cognitive, Lavisse et la loi de 1901 auraient convergé dans un schéma indissolublement mnémonique et idéologique, au moment où la nouvelle culture urbaine ascendante

(20) Sur l'importance de cette nouvelle figure de la pratique politique, cf. Carlier, 1987 b.

(21) La référence à la poésie patriotique de Victor Hugo est très fréquente chez de nombreux anciens cadres du PPA-MTLD passés par les lycées et collèges (Entretiens avec Bachir Boumaza, Saad Dahlab, et de nombreux anciens cadres locaux et régionaux).

(22) Le développement de l'hypothèse qui suit doit beaucoup à une discussion avec Claudine Chaulet.

(23) On ne peut pas ne pas souligner par ailleurs la prégnance de la structure du tercet, ou des multiples de 3 (6, 9) dans le poème Kabyle, de Si Mahand à Aït Menguellet. Mes remerciments sur ce point à Ramdane Babadji.

s'assimilait la montée de l'image, liée à l'essor de la photo, du journal et du film, pour permettre au nationalisme populaire de penser une histoire proprement inédite, la sienne, dans la structure familière du mythe.

BIBILIOGRAPHIE

Ageron, C.A.:1979, *Histoire de l'Algérie contemporaine.* Paris, Presses Universitaires de France.

Augé, M.: 1977, *Pouvoir de vie, pouvoir de mort*, Paris, Flammarion.

Aron, R.:1962, *Les origines de la guerre d'Algérie.* Paris, Fayard.

Bencheneb, M.: 1926, "Du nombre trois chez les Arabes". *Revue africaine.* 67: 105-178.

Berque, J.: 1962, *Le Maghreb entre Deux Guerres.* Paris, le Seuil.

Bougessa, K.: 1979, *Emigration et politique. Essai sur la fondation de la politisation de la communauté algérienne en France à l'entre-deux guerres mondiales.* Paris, Université de Paris VI, Thèse de III^{e} cycle.

Carlier, J.L., O: 1972, "La première Etoile Nord-Africaine, 1926-1929", *Revue algérienne des Sciences Juridiques, Economiques et politiques.* 4: 904-968.

Carlier, J.L., O: 1976, *Individus, groupe et propagandisme: le procès de politisation de l'émigration algérienne à l'entre-deux-guerres, 1932-1936*, Alger, Université d'Alger. DES, multigr.

Carlier, J.L., O: 1985, "La production sociale et l'image de soi. Note sur la crise berbériste de 1949", in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique: 147-371.

Carlier, J.L., O: 1987, a, "Un groupement idéologique. Les premiers communistes algériens de l'émigration",; *Cahiers du Gremamo* (Groupe de Recherches sur le Maghreb et le Moyen-Orient, Université de Paris VII), 4: 14-15.

Carlier, J.L,O: 1987, b, "L'orateur et son public: corps militant dans la geste étoiliste", contribution à la *Table ronde internationale "Horizons de pensée et pratiques sociales chez les intellectuels du monde musulman"*, 1-2 juin, Paris, ceri.

Carlier, J.L., O: 1991, "Mémoire, mythe et doxa de l'Etat. L'Etoile Nord-Africaine et la religion du Watan", *Vingtième siècle*, 30: 82-91.

Eliade, M.: 1957, *Mythes, rêves et mystères.* Paris, Gallimard.

Eliade, M.: 1971, *La nostalgie des origines: méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard.

Ferro, M.: 1989, "Les oublis de l'histoire", *Communications*, 49: 57-66.

Gilbert,P.: 1979, *Une théorie de la légende. Herman Gunkel et les légendes de la Bible.* Paris, Flammarion.

Girardet, R.: 1986, *Mythes et mythologie politique.* Paris, le Seuil.

Halbwachs, M. : 1952, *Les cadres sociaux de la mémoire.* Paris, Presses Universitaires de France (1ère éd. 1925).

Halbwachs, M. : 196[illegible], *La mémoire collective.* Paris, PUF.

Hamed, M.: 1979, *Immigration maghrébine et activités politiques en France, de la première Guerre Mondiale à la veille du Front populaire*. Paris, Université de Paris VII, Thèse de III^e cycle.
Habri, M.: 1975, *Aux origines du FLN: le populisme révolutionnaire en Algérie*. Paris, C. Bourgois.
Harbi, M: 1980, *Le FLN, mirage et réalité*. Paris, ed. Jeune Afrique.
Julien, C.A.: 1971, *L'Afrique du Nord en marche*. Paris, Julliard, (1ère éd. 1953).
Kaddache, M.: *Histoire du nationalisme algérien*. Alger, Société Nationale d'Edition et de Diffusion, 2 vol.
Lacheraf, M.: 1965, *Algérie, nation et société*. Paris, Maspéro.
Levi-Strauss, C.: 1958, *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
Lewis, B. *Le langage politique de l'Islam*. Paris, Gallimard.
Messali Hadj, A.: 1980, *Mémoires*, Paris, J.C. Lattès.
Nora, P.: 1984 "Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux", in P. Nora, ed. *Les lieux de mémoire*, vol. I, Paris, Gallimard: WV-XLII.
Rossignol, P. 1962, *Les partis politiques musulmans an Algérie, de leur origine au 1er Novembre*. Paris Université, Thèse de droit, Multigr.
Sayad, A . et Gillette, A. 1976: *L'immigration algérienne en France*. Paris, Entente.
Stora, B. 1982, *Messali Hadj*, 1898-1974, Paris, Le Sycomore.

Omar CARLIER
URASC-ORAN

ملخص

يتطرق هذا المقال للروايات التي تحيط بتأسيس «نجم شمال أفريقيا» ENA و«حزب الشعب الجزائري»، ليبرز قيامهما على أسطورة الأصل التي تفرز مسالي الحاج وعلال الفاسي والحبيب بورقيبة كثلاثي مؤسس للوحدة المغاربية ؟ ومصالي الحاج وإماش ورجاف كثلاثي مؤسس للوحدة الجزائرية. ويربط المؤلف حضور صورة الثلاثي المؤسس في الذاكرة المناضلة بطبيعة التنشئة السياسية التي واكبت الحركة القومية.

Hesperis-Tamuda, Vol. XXXI, 1993, pp.129-136.

LAICITE ET CULTURALISME DANS LE MONDE ARABE: RETOUR A DES QUESTIONS FONDAMENTALES.

Abdou FILALI-ANSARY

Le dernier ouvrage d'Al-Azmeh (Aziz Al-Azmeh: La laïcité d'un point de vue différent. *Al-'ilmāniya min Manẓūr Mukhtalif*, Centre d'Etudes Arabe, Beyrouth 1992) voudrait contribuer d'une manière décisive à dissiper les fantasmes qui entourent la notion de laïcité dans le monde arabe. Il voudrait du même coup dénoncer l'idée, dominante dans le débat actuel, d'une personnalité arabo-islamique qui serait permanente à travers l'histoire et imperméable au changement[1]. Al-Azmeh s'y emploie par un retour aux faits historiques et à leur enchaînement, une démarche qu'il veut dégagée de tout *a-priori* conceptuel. Son hypothèse est qu'une histoire attentive aux transformations réelles, aux conflits latents et déclarés, aux discours et aux ambiguïtés qu'ils recèlent, doit pouvoir montrer la laïcité à l'oeuvre à la fois dans la société, dans les institutions et dans les esprits. Le tableau qu'il brosse permet effectivement de suivre le développement de la fêlure apparue dès le XVIII^{e} siècle dans les sociétés du Sud de la Méditerranée, cette rupture qui a révélé progressivement l'inaptitude de la matrice islamique à gouverner les nouvelles relations sociales et à conserver une position dominante au niveau des représentations

Même le fait que cette matrice se soit imposée pendant des siècles auparavant dissimule, selon Al-Azmeh, une opération de travestissement impressionnante que l'on peut débusquer dans les mécanismes des discours dominants.

Ainsi, *la sharī'a*, devenue aux yeux des observateurs la trame du système, l'expression concrète d'un paradigme unique qui gouverne tous les aspects de la société islamique, est-elle loin de constituer un système dans le vrai sens du mot. Quand on examine la manière dont elle s'est instituée, on retrouve, derrière la façade d'unicité et de cohérence qu'elle offre, des approches multiples, divergentes et parfois discordantes. L'élaboration de la *sharī'a* recouvre en fait une série de pratiques qui oscillent entre l'interprétation de certains textes fondateurs et l'assimilation des actes concrets de la vie réelle dans un cadre réglementaire, auquel l'homogénéité est attribuée *a posteriori*. Sa

(1) Al-Azmeh, op. cit., pp. 20 et 29.

mise en place manifeste en fait l'émergence d'une institution religieuse qui s'est donné un pouvoir d'intermédiation entre Dieu et les hommes et qui a rattaché son autorité à la volonté de Dieu[2]. Même la politique a été ramenée à la mise en oeuvre de la *sharī'a*. "Dans le califat convergent la politique et le droit religieux (*shar'*), en plus de caractéristiques charismatique, religieuse et magique.[...] Les penseurs musulmans ont assimilé la politique à la mise en oeuvre du droit islamique. Ils ont eu en plus recours à la pensée séculière pour définir la relation de la politique avec la religion, à savoir la relation du droit religieux avec la représentation divine et prophétique, et pour établir d'importantes ressemblances entre la relation de l'administration politique et son objet d'une part et, d'autre part la relation du Dieu avec ses créatures"[3]. Les tentatives de systématisation les plus rigoureuses qui ont été entreprises et qui impressionnent les contemporains, n'échappent nullement au reproche d'amalgame entre des logiques différentes. Al-Azmeh conclut que, par exemple, "le *fiqh* des transactions est une loi de fait et une sharī'a par le nom...la sharī'a n'est qu'un slogan idéologique qui légitime le système et la justesse du fiqh ..."[4] . La matrice islamique n'est en fin de compte que le foyer de pratiques intellectuelles éparses. L'idée que ces pratiques obéissent à un principe unique relève plutôt du fantasme et repose sur une ignorance totale de l'histoire réelle. On voit donc que l'argument fondamental brandi par la plupart des courants hostiles à la laïcité, celui d'une matrice ou d'un paradigme islamique permanent et identique à lui-même à travers l'histoire, se réduit, au terme de cette analyse, à l'état d'une vaste illusion, qui nous fait voir unité et harmonie là où il y a multiplicité, diversité et contradiction.

L'entreprise dite des "*Tanẓīmāt*" (réformes politiques et sociales mises en oeuvre par les Ottomans au XIX^{e} siècle) a tenté de faire sortir la société de la situation bloquée où elle s'était trouvée à la fin du XVIIIème siècle et au début du XIXème. Elle était guidée par une vision complètement libérée de la matrice religieuse. Il s'agissait, pour la première fois dans le monde islamique depuis des siècles, d'une tentative d'insertion dans l'universel au moyen de réformes économiques, juridiques, politiques visant à soumettre l'organisation sociale à la raison. "Entre la proclamation officielle du principe de citoyenneté distinct de l'appartenance religieuse, la mise à l'écart du *Sheikh al-Islam* et son institution religieuse de la position centrale dans l'Etat d'une part, et d'autre part, l'émergence du mouvement constitutionnel dans l'Etat ottoman et en Egypte, il s'est écoulé une courte période riche en événements: création d'institutions éducatives indépendantes des religieux, mise en oeuvre de réformes juridiques à l'initiative de l'Etat et apparition d'une catégorie nouvelle d'intellectuels laïcs. Le tout a changé de manière très significative les rapports entre le spirituel et le temporel dans l'Etat ottoman et dans les régions centrales du monde arabe; ce qui a conduit, à son

(2) Ainsi par exemple, "...la mise en oeuvre du caractère de référence ultime de deux autorités inséparables l'une de l'autre: l'autorité nominale du texte fondateur, et l'autorité effective de l'institution religieuse-juridique-sacerdotale, a constitué le fondement de l'action éducative". p 55. Les passages reproduits ci-après sont traduits par moi-même.

(3) AL-Azmeh, op. cit., p. 47.

(4) Al-Azmeh; op. cit., p. 63.

tour, à l'apparition d'une nouvelle définition de la relation entre vie temporelle et religion, celle du réformisme islamique..."[5].

Ce processus a donc fait naître un nouveau type d'intellectuel, sans aucune attache avec l'institution religieuse, mettant en oeuvre une nouvelle "grille" de lecture des événements et des représentations[6]. Son avènement a marqué le transfert de la maîtrise culturelle de l'institution religieuse à l'Etat, la marginalisation de l'intellectuel traditionnel et l'approfondissement de l'écart entre les élites et les masses restées sous l'empire de visions "enchantées". C'est dans ce contexte qu'a démarré le programme de transformation de l'organisation sociale. Son mécanisme majeur devait être le remplacement de l'appareil juridique lié à l'Islam et aux coutumes locales par un système de lois modernes. Les confrontations qui en ont résulté entre juristes traditionnels et représentants des nouvelles institutions judiciaires se poursuivent jusqu'à nos jours. La guerre que se livrent jusqu'à nos jours l'université Al-Azhar et les juristes "modernes" en fournit une illustration encore vivante[7].

A travers ce prosessus se manifeste la tentative de création d'une société nouvelle par l'Etat. Un Etat volontariste qui se propose de soumettre la société à ses propres normes et à agir en profondeur sur elle. Cette période voit la montée des nationalismes comme un phénomène qui indique en soi le dépassement de la matrice religieuse et l'idée d'appartenance qui lui est liée. Toutefois, la nation n'est pas une entité éternelle qui "émerge de la nuit des temps", comme disait Hichem Djaït[8], mais une réalité née d'une succesion de faits qui donnent lieu, à leur tour, à des élaborations théoriques qui visent à les justifier. C'est ainsi que Al-Azmeh peut déclarer: "Les nations ne sont pas éternelles mais émergent avec l'Etat national, et comme dans le cas de toute nation en cours de formation, il s'ensuit une création de mythes historiques"[9]. Le fait national précède la théorisation, même si cette dernière s'emploie à lui trouver des origines historiques lointaines.

C'est dans ce contexte que se développe le réformisme religieux appelé mouvement *salafī* ou école *salafiyya* (Jamāl Eddine al-Afghāni, Muḥammad 'Abduh). L'auteur montre comment ce mouvement a été avant tout une création induite par les difficultés rencontrées par les *Tanẓīmāt*. Ce qui se présentait comme une tentative de faire revivre le modèle islamique dans sa "pureté originelle" était en fait un courant largement influencé par les idées en vogue dans la droite européenne du XIX^e^ siècle. Ainsi, à la base des conceptions véhiculées par cette école, il y avait l'idée de permanence des nations et des caractères nationaux, la séparation essentielle entre le soi (l'identité) et l'autre (l'adversaire ou l'ennemi héréditaire). La religion est considérée comme un instinct naturel qui définit une appartenance, l'esprit d'un peuple en quelque sorte. Dans le cas de l'Islam, il fallait faire revivre et revigorer cet esprit, ce

(5) Al-Azmeh, op. cit., p. 83.

(6) Al-Azmeh, op. cit., p. 111.

(7) Voir notamment les ouvrages de Muhammad Saïd al-'Ashmāwī (magistrat égyptien, auteur notamment de *Al-Islām as-Siyāsī (L'islam politique)*, Sina li-an-Nashr, Le Caire, 1987).

(8) *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, ed. Le Seuil, Paris, 1974.

(9) Al-Azmeh, op. cit., p. 138.

sentiment de soi, pour mieux affronter les autres. Le travail d'universalisation du modèle islamique, dont l'effet a été le plus durable, avait pour objet justement de "remettre au goût du jour" les représentations religieuses pour leur faire jouer le rôle attendu dans la confrontation ou la course des civilisations, et non de retrouver un islam pur et fidèle à ses origines. Cette opération a donné lieu, selon l'auteur, à un large travestissement par lequel on a cherché à détourner des modèles historiques de leurs contextes et portées véritables, en vue de leur inculquer des contenus empruntés à la modernité. Une opération qui a mis en oeuvre une série d'ambiguïtés et des confusions graves qui continuent de travailler et de tourmenter la conscience arabe. L'idée que l'Islam constitue un modèle universel, parallèle et concurrent de la modernité, est née de cette opération. Il constitue donc une parade récente qui vise à résister à l'ouverture des sociétés islamiques à la raison universelle.

Face à ce courant, un militantisme laïc s'est maintenu à travers de multiples actions, oeuvrant pour une laïcité "franche et conforme au réel"[10]. Le déploiement de ces actions fut perturbé paradoxalement par les interventions occidentales, entrées dans une alliance "contre-nature" avec les tendances les plus réactionnaires de la société arabe. Les puissances occidentales avaient compris que la laïcisation devait amener les sociétés arabes à mieux résister à la pénétration coloniale. L'étape suivante a vu la poursuite, en parallèle, de deux processus divergents.

Le premier allait dans le sens d'une "universalisation" de l'Islam, de sa transformation en système de normes et de représentations qui se situent hors de l'histoire"...Les religieux ont prétendu que la justice sociale doit être codifiée de la manière qui leur semblait conforme à la *sharī'a*. Ils ont fait de l'Islam, de cette façon, une norme du comportement moral après avoir récupéré les coutumes et la morale -à l'exclusion de la pratique historique ou l'héritage- dans le cadre de la religion, et hors du champ de l'autorité sociale, les soumettant à des critères religieux *a-priori* en lieu et place de la norme sociale. Cela était conforme à la tendance moderne de l'Islam à s'attribuer une portée universelle par laquelle il se présentait comme une alternative ou un contre-univers, ce qui s'est traduit par une fixation de ses caractéristiques, dans une opération qui s'est produite parallèlement et concurremment avec l'émergence d'une organisation sociale moderne fondee sur la rationalisation et la systématisation[11].

Le second processus oeuvrait pour ce que Al-Azmeh appelle "la codification de la laïcité et le mouvement de la société". Il prenait la forme de tentatives d'élaboration des droits nouveaux, soit par la systématisation des règles du *fiqh*, soit par la recherche rationnelle à partir des fondements des droits occidentaux. "Ainsi s'est accomplie pour la première fois dans le monde arabe la reconnaissance de l'histoire: la façade religieuse du *fiqh* a été écartée, ce qui a permis de la remettre à sa dimension temporelle véritable; il a été admis que le *fiqh* ne fournit pas la globalité de la structure législative sociale, mais qu'il est intimement lié à l'histoire, ayant émergé dans des circonstances qui l'ont imposé et dont l'absence le fait écarter"[12]. Le travail réalisé dans ce cadre par

(10) Al-Azmeh, op. cit., pp. 176-177.

(11) Al-Azmeh, op. cit., p. 199.

(12) Al-Azmeh, op. cit., p. 215.

'Abd ar-Razāq Sanhoūrī contribue à mettre en lumière les possibilités réelles de développement ainsi que les impasses rencontrées, et notamment l'impossibilité de traduire le *fiqh* en code juridique moderne[13].

Ce contexte a connu les polémiques les plus retentissantes de l'histoire arabe contemporaine, à travers les tentatives par 'Ali 'Abd ar-Razīq (*Islam et fondements du pouvoir*,, Le Caire, 1925) et Taha Hussein (*De la poésie anté-islamique*, Le Caire, 1926) de "laïcisation de la pensée" ou de remise en question de certains éléments les plus tenaces du paradigme islamique. Ces tentatives mettent à nu, au plan intellectuel, les limites et les attitudes réelles du réformisme et, au plan social, la puissante implantation de la matrice islamique dans l'inconscient collectif[14]. Le déclenchement du débat au niveau du grand public ne profite pas aux ouvertures inaugurées par 'Ali 'Abd ar-Razīq et Taha Hussein. Au contraire, il a abouti à créer l'un des dilemmes les plus dramatiques de l'intellectuel arabe contemporain: la pratique démocratique et l'implication des masses s'opposent, par le retour quasi-automatique à la matrice islamique qui s'en suit, à l'ouverture intellectuelle et à la liberté d'esprit. Les pratiques auxquelles les intellectuels ont été acculés au cours des décennies qui ont suivi, traduisent un net recul devant une censure sociale extrêmement puissante. Les concessions "tactiques" pour les uns, deviennent, d'après Al-Azmeh, permanentes et renforcent l'immobilisme intellectuel et social.

Le pouvoir politique avait trouvé dans l'institution religieuse d'immenses opportunités de manipulation de l'opinion publique. Il y a trouvé le moyen de différer des échéances qu'impose la modernisation de la société. Concurremment, les adeptes du nationalisme arabe voyaient dans l'Islam une manifestation historique importante de l'entité nationale qui, elle, transcende l'histoire et lui donnerait son véritable sens. Ainsi l'Islam a été salué par de nombreux théoriciens du nationalisme arabe, dont plusieurs Chrétiens, comme une puissante et remarquable expression du "génie" arabe.

L'"étape nationale" qui s'instaurait après la révolution nassérienne (1952) a d'abord donné l'impression d'un élan nouveau de la laïcité. On a commencé à considérer les oeuvres de pensée religieuses ainsi que les conceptions qu'elles véhiculaient comme des éléments d'un patrimoine ou d'un héritage culturel (*turāth*). Des approches critiques similaires à celles adoptées en Occident à l'égard des religions

---

(13) "Les jugements détaillés du *fiqh* sont condradictoires. En outre, les fondements généraux du *fiqh* ne sont pas en mesure de produire une législation. On ne peut en tirer une théorie générale des contrats et des arguments, même si on peut considérer leurs principes comme une introduction du droit naturel fondé sur la raison et sur la considération des états sociaux." Al-Azmeh, op. cit., p. 214.

(14) "Les "affaires" [déclenchées par les ouvrages] de Taha Hussein et 'Ali 'Abd ar-Razīk ont représenté deux étapes principales dans l'offensive religieuse contre la généralisation de la rationalité laïque et des principes de l'examen historique à des domaines que les religieux considéraient comme leur propriété exclusive. Les religieux ont réussi, à la suite des campagnes menées contre ces entreprises, à mobiliser régulièrement le soutien des autorités et des forces politiques et à réactiver régulièrement la revendication de circonscrire l'examen rationnel des textes islamiques et des traditions relatives au début de l'Islam. Ils ont réussi également à renforcer la thèse que l'Islam gère le spirituel et le temporel au point d'en faire, aux yeux de certains, une évidence". Al-Azmeh, op. cit., p. 297.

ont commencé à voir le jour. Sous cet angle, "...l'Islam est apparu comme une religion dénuée de sens moral intérieur, basée exclusivement sur des injonctions et des interdits, se prêtant parfaitement à être dépassée par la pensée occidentale et universelle"[15]. La laïcité est restée liée à une attitude critique générale même si l'imprégnation par les concepts qu'elle défendait variait énormément selon les secteurs et les catégories sociales.

Toutefois, cet Etat "national" a contribué résolument à l'effondrement des représentations sur lesquelles il s'est lui-même appuyé. L'Etat "progressiste" notamment (celui de Nasser en Egypte, ceux du parti *Ba'th* en Syrie et en Irak) a dirigé ses efforts principalement contre l'expérience libéral de l'entre-deux-guerres et contre les valeurs qui en constituaient les fondemments, réalisant une sorte de "trêve" avec les approches du réformisme islamique, et favorisant de nouvelles confusions entre les visions laïques et religieuses. Même la critique marxiste du parimoine culturel est passée à côté de l'essentiel, puisque"...l'héritage cuturel (*turāth*) a été traité par Hussein Muruwwa et Ṭayeb Tizinnī comme un patrimoine n'ayant aucune historicité propre, aucune auto-suffisance. Il était examiné à partir d'un marxisme scolaire adopté comme une foi religieuse, lequel y a vu un dédoublement entre forces du progrés et forces de réaction, un marxisme dont la naïveté a été aussi immense que les efforts déployés pour le mettre en oeuvre"[16]. Ce processus a réactivé l'idée de la continuité historique, sapant à ses fondements même le regard historique et le processus de laïcisation. "Le concept de continuité historique ne bloque pas seulement la possibilité théorique de la laïcité. Il étend ses effets destructeurs aux possibilités pratiques d'une société démocratique laïque fondée sur la prise en compte de l'histoire et du changement"[17].

En conclusion, l'accent est mis sur les conséquences "suicidaires" de certaines attitudes "conciliatrices" qui se développent face à la pression inexorable des attitudes intégristes. Admettre que "l'Islam est le fondement" (*al-Islām huwa al'aṣl*), comme le font beaucoup d'intellectuels progressistes, conduit inéluctablement à accepter que "l'Islam est la solution" (*Al-Islām huwa al-Ḥal*), soit le slogan des intégristes. L'apport spécifique de l'auteur semble résider dans cette exigence de clarification: les concessions que d'aucuns (comme Muḥammed 'Abed Jābrī[18], Ḥassan Ḥanafī[19] et Burhān Ghaliūn[20]) peuvent estimer formelles, limitées ou même théoriquement nécessaires au projet de renaissance arabe, constituent en fin de compte des renoncements au principe essentiel de l'historicité, à l'attitude critique indispensable à l'insertion véritable dans l'universalité. Ainsi, en réponse à Jābrī et Ḥanafī, relève-t-il que le fait de refuser la laïcité revient à abandonner à l'Islam -ou plutôt à ceux qui s'en

(15) Moncef Chelli: "Pensée arabe et pensée occidentale"; in *Mawāqif*, n° 13-14, 1971 cité par Al-Azmeh.

(16) Al-Azmeh, op.cit., p. 296.

(17) Al-Azmeh, op. cit., p. 297.

(18) Auteur notamment de *Naqd al-'Aql al-'Arabī (Critique de la Raison Arabe)*, Casablanca/ Beyrouth, 1984-1990.

(19) Auteur de *Min al-'Aqīda ilā ath-Thawra (Du credo à la Révolution)*, Beyrouth, 1990.

(20) Auteur de *Naqd as-Siyāsa: Ad-Dīn wa ad-Dawla (Critique de la politique: Etat et religion)*, Beyrouth, 1991.

prévalent- le soin de "fixer les règles du jeu". De même, face aux défenseurs du "mythe" de la spécificité arabo-islamique, de la personnalité ou du modèle de civilisation qui lui sont rattachés, il souligne que toutes les attitudes de refus de l'histoire et de l'historicité conduisent à un retour déguisé à la matrice islamique et donc à l'enfermement et à l'impasse.

Il s'applique à décrire le lien entre la montée de ce "culte des ancêtres doté d'un efficace cognitif" que constitue l'islamisme et la destructuration de la société, la marginalisation de catégories et de couches sociales très importantes et le recul des idéologies tiers-mondistes qui formulaient les problèmes politiques et sociaux en termes universels (relations Nord-Sud) et non en termes d'identité et d'altérité.

C'est pour cela que le contexte actuel de la laïcité se caractérise par une rupture entre la réalité séculière de la société et les discours des différents partis en présence. Le thème de *l'authenticité*, de la personnalité culturelle, qui mobilise les milieux théoriquement opposés à la matrice religieuse, ne fait que bloquer le débat politique ou en masquer les enjeux véritables. Dans ce cadre, on assiste à la présentation de programmes "maximalistes" dans des langages "minimalistes" qui dissimulent les enjeux et la portée des entreprises et des théorisations.

L'oeuvre entière de l'auteur est axée justement sur cette clarification indispensable à ses yeux: "Notre propos sur la laïcité dans cet ouvrage n'est qu'une occasion de faire ressortir l'histoire véritable des Arabes au cours des cent dernières années, l'examen des moments forts de cette histoire loin des illusions de continuité, la saisie d'une occasion de présenter une lecture laïque de notre histoire et de notre réalité. Tel est le "point de vue différent" par lequel nous traitons la laïcité: la laïcité n'est pas une formule ou un discours unique, mais plutôt une attitude historique que nous adoptons pour soumettre notre réalité à un questionnement et un examen qui constituent le préable à un avenir démocratique avancé".[21]

Mais n'y a t-il pas là justement une vision "maximaliste" en termes "minimalistes"? Cette défense d'une laïcité intransigeante face aux attitudes où il y attachement à une spécificité culturelle, où sont mêlés nationalismes, intégrismes, culturalismes et bien d'autres, n'est-elle pas une simplification de la problématique et une schématisation des attitudes en présence? Même dans le tableau historique brossé, peu de cas est fait par exemple de la résistance populaire opposée aux *Tanẓīmāt*, et en général à l'attachement profond et constant que ressentent les masses pour le "paradigme" islamique et l'opposition qui en découle aux réformes modernistes. On peut se demander si l'échec -ou du moins la perturbation constante- que subit le processus de laïcisation est dû seulement, comme semble le suggérer Al-Azmeh, à l'action d'intérêts déterminés, de classes sociales ou d'instances dirigeantes particulières, ou bien plutôt, à l'attitude des masses, qui ont régulièrement arbitré le débat au profit des adeptes du conservatisme. Telle est la question qui reste en suspens après la lecture de cet ouvrage. Une "illusion", telle celle de l'identité arabo-islamique et sa permanence dans le temps, peut être "déconstruite", voire dissipée ou évacuée, au

(21) AL-Azmeh, op. cit., p. 39.

niveau intellectuel. Mais du moment où elle démontre une capacité de mobilisation des esprits, prouve une implantation dans la conscience populaire, et montre une efficacité sociale à toute épreuve, ne mérite-t-elle pas un tout autre traitement? La démonstration que propose Al-Azmeh est certainement une belle leçon en matière de destruction d'idoles qui peuplent l'imaginaire social, mais suffit-elle à exorciser leurs effets et à combler le vide créé par l'absence de consensus social?

Il n'empêche que ce travail paraît une contribution majeure à la compréhension du débat qui se prolonge dans le monde arabe depuis plusieurs décennies. Son apport principal semble résider dans l'éclairage qu'il donne de la contradiction principale qui gouverne les attitudes à l'égard de la laïcité. Il reconnaît en effet, derrière la multiplicité des théories et des attitudes, deux positions majeures et irréductibles, celle du culturalisme et celle de l'historicisme. Le culturalisme, dans ses différentes versions, depuis Ernest Renan jusqu'aux post-modermistes, voit dans la multitude des cultures et des civilisations autant d'univers clos, autant de subjectivités spécifiques qu'on ne peut dépasser. Tout se passe comme si des paradigmes culturels irréductibles se juxtaposent, coexistent et se maintiennent à travers l'histoire. Celle-ci ne les entame guère, n'étant que le déroulement dans le temps de leur spécificité incomparable. En face, les partisans de l'historicisme, plus attentifs à la variation des sociétés et des représentations, mettent en doute la permanence des paradigmes et leur irréductibilité. Ils relèvent la grande rupture qui s'est produite dans l'histoire de l'humanité depuis quelques siècles et qui fait que l'ordre social et les représentations sont soumis de plus en plus à la rationalité et donc affranchis des représentations magico-religieuses.

Tout comme l'avait fait Manuel de Dieguez dans "*Le combat de la raison*"[22] et tout récemment Ernest Gellner dans "*Postmodemism, reason and religion*"[23], Al-Azmeh exprime franchement sa répulsion pour le relativisme et la discrimination implicites dans l'attitude culturaliste. L'authencité et la spécificité auxquelles s'accrochent nombre d'intellectuels arabes parmi les plus éclairés lui semblent constituer autant d'obstacles devant l'avancée de la rationalité et autant de manoeuvres retardant l'insertion du monde arabe dans l'universel.

Abdou Filali-Ansary
Fondation Abd al 'Aziz 'Al Sa'ud
Casablanca

(22) Albin Michel, Paris, 1989.
(23) Routledge, Londres, 1992.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Histoire et Linguistique, Texte et Niveaux d'Interprétation. Coordonné et présenté par Abdelahad Sebti. Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, Série : Colloques et Séminaires, n°20, 1992, 166p.

Très suggestif, cet ensemble d'études sur les rapports de l'histoire et de la linguistique. Ce sont les Actes d'une table ronde organisée à Marrakech les 25 et 26 Mai 1990. Quoique la majorité des participants, dont certains sont venus d'Algérie et de Tunisie, soient des non-historiens, c'est bien d'histoire qu'il s'agit, d'histoire maghrébine au premier chef, et de la manière de l'interpréter en s'aidant des méthodes de la linguistique. Les contributions et les débats, comme le rappelle Abdelahad Sebti qui en fait la présentation, ont eu pour objectif d'inciter l'historien à plonger plus profondément dans les textes à la recherche de la signification historique, souvent occultée par la rhétorique de circonstance quand elle n'est pas délibérément négligée du fait d'une trop stricte distinction entre la nature du texte et son contenu. La linguistique, précisément, offre à l'historien de puissants éclairages. Les exemples fournis dans ce recueil en apportent la preuve suivant quatre niveaux qui se recoupent en se complétant.

1) Au niveau du mot tout d'abord. Ahmad Chahlane fait un fructueux sondage du côté de l'onomastique biblique. On saisit, pour ainsi dire sur le vif, l'unité essentielle du signe et du signifié. Adam est bien l'archétype humain puisque le mot signifie la terre en langue sémitique. Dans "Eve", il y a la racine qui signifie la vie. Abel, c'est le non-être après l'être, ou la capacité de l'homme de s'anéantir. Caïn, c'est l'homme attaché à la glèbe après l'expulsion du Paradis. Les noms des descendants de Noé, d'Abraham et de Jacob sont ainsi explicités.

Simon Lévy s'est saisi du mot "*mellah*" pour le dépouiller de toutes ses fausses étymologies. En confrontant différents textes à la lumière de la chronologie, il démontre que le mot fut utilisé à Fès en premier lieu. Il y eut là-bas longtemps un *mellah lamsalmin* et *un mellah lihud*. Il s'agissait d'un terrain vague qui servait de dépôt de sel à l'ouest de la ville. Assaini et peuplé, il évolua en deux noyaux urbains distincts: d'une part le quartier du Makhzen mérinide appelé "*Fas al Jadid*", d'autre part le quartier de la minorité juive qu'il était devenu nécessaire d'isoler de la majorité musulmane. Le mot "*mallah*" lui est resté appliqué comme une particularité supplémentaire.

Mohammad al Aziz Ben Achour, chercheur à l'institut national du patrimoine à Tunis, fait l'analyse d'un dictionnaire des mots européens entrés dans la langue tunisienne, établi par Mhammad ibn Al khodja, l'un des premiers diplômés du Collège Sadiqi, à qui sa double culture permettait cet utile exercice. Certains des mots évoqués sont communs à l'ensemble maghrébin, comme *automobile, téléphone, gendarme* ou le verbe *s'engager*. D'autres sont propres à la Tunisie qui subissait en plus l'impact de l'italien. Au Maroc, la place de l'italien est tenue par l'espagnol. Mais à ma connaissance personne ne s'est encore occupé de cette vaste étude. Et pourtant, il n'y a pas de document plus ramassé et plus instantané que le mot. C'est le meilleur repère chronologique qui permet d'éviter bien des anachronismes pour peu qu'on y prête attention.

2) Au niveau du vocabulaire ensuite. Abderrahmane Moussaoui prend l'exemple du *fiqh* pour montrer qu'au delà des formalismes qui lui sont inhérents en tant que "droit procédural", il est une mine d'informations pour l'histoire de nos sociétés. Ainsi du "*Traité*" de Abderraḥman al Majājī sur la *Mughārasa*,l'auteur extrait ce qui peut en intéresser l'historien au double plan de la sémiotique et de la lexicologie. Au plan de la sémiotique, il ressort que du temps d'al Majājī, "le savoir fondé sur le croire" était prédominant. Pour l'entendre de nos jours, il faut le lire autrement. Au plan de la lexicologie, une confrontation entre les termes "*'unwa*" et "*solh*" par exemple, ou entre les expressions "*iqtā' al intifā'*" et "*iqtā' tamlīk*" peut éclairer les disputes foncières dont notre histoire est tissée.

Abdelahad Sebti, quant à lui, applique l'analyse sémantique au vocabulaire des géographes arabes pour évoquer le temps long de l'histoire de nos villes. La confrontation de différents champs lexicaux lui permet d'établir l'inépuisable dialectique du "*'omrān*" et du "*kharāb*" qui a lontemps sous-tendu la lutte pour le pouvoir des "*aṣabiyāt*" toujours éphémères et toujours recommencées.

Abdelhaï Diouri a fait une approche similaire au sujet de l'oasis de Sobrou décrite par Al Bakrī. Oasis opulente dont les habitants sont réputés généreux. Mais oasis imaginaire puisque personne ne l'a jamais visitée. Il faut la comprendre alors comme un symbole du "*'omrān*" dans le Sahara, lorsque les caravanes, uniques moyens de communication, étaient capables d'atteindre tous les horizons mais guère assurées de pouvoir en revenir.

3) Au niveau du récit, Houari Touati s'interroge sur la manière de lire l'abondante littérature des "*manāqib*". On ne peut les entendre que par référence aux techniques du "*Ḥadīth*" et de l'"*ādāb*". Au premier, étaient empruntées les intentions didactiques et la sacralité du savoir; au second, les techniques esthétiques et les moyens de plaire au lecteur tout en l'impressionnant. Ce qui fait des *manāqib* un genre complexe "dont la matière première est composée de formes simples".

Mohammad Miftāḥ fait une lecture pertinente des miracles de Mulāy Bū'azza et en explicite tout particulièrement la symbolique animale. La dialectique de l'âne et du lion n'est que celle de l'homme du commun face à l'homme de gouvernement. Mulāy Bu'azza était le représentant du peuple. Abd al Mū'min ibn 'Alī était celui de l'appareil d'Etat. Les équilibres sociaux découlaient entièrement des relations de ces deux pôles. L'un ne prenait jamais le pas sur l'autre sans qu'il en résultât des tensions génératrices de fractures.

Abdelmajid Zeggaf élargit la discussion des *karāmāt* à l'ensemble du corpus établi par At-Tādilī. L'hagiographie, conclut-il, "est un genre autonome lié à l'histoire certes, mais gardant ses propres stratégies".

Abdelmajid Kaddouri et Al Houssein Moujahid, quant à eux, ont procédé à l'analyse des *Manāhil aṣ-Ṣafa* de Fishtali. Ils n'ont pas eu de peine à en démonter tous les mécanismes qui en font plus un discours de circonstance qu'une relation objective, une justification plutôt qu'une histoire de la conquête du Soudan par Aḥmad al-Manṣur.

4) Enfin, au niveau de la théorie, Allal Meziane rappelle opportunèment que pour Barthes, le discours historique ne se distingue en rien de quelque récit de fiction que ce soit. Ce qui fonde l'intimité de l'histoire et de la linguistique, c'est évidemment la langue. "La langue d'un peuple, avait déjà écrit Diderot, donne son vocabulaire, et son vocabulaire est une bible assez fidèle de toutes les connaissances de ce peuple; sur la seule comparaison du vocabulaire d'une nation, en différents temps, on se formerait une idée de ses progrés".

Brahim Boutaleb

'Allal Lakhdimi : *at-Tadakhkhul al ajnabī wa -l- muqāwama bi-l- Maghrib: 1894 - 1910. Ḥādithat ad Dār al Bayḍā' wa iḥtilāl ash-Shāwiya,* ad-Dār al-Bayḍā', Ifriqya -ash-Sharq, 1990, 413 p.

Voici une étude ponctuelle du débarquement des troupes françaises à Casablanca en Août 1907. Quoique le titre soit ample et pour ainsi dire dédoublé (L'intervention étrangère et la résistance au Maroc 1894 - 1910; les événements de Casablanca et l'occupation de la Shāwiya), nous avons dans ce travail non seulement la première étude marocaine de ces journées qui ont ouvert la voie au Protectorat, mais nous y avons surtout la première histoire systématique d'un épisode si lourdement couvert déjà par les journaux de l'époque que la diplomatie française n'a eu aucune peine à faire longtemps circuler ses mots d'ordre et ses propres explications. Pour rétablir les faits dans leur objectivité, il fallait un historien ayant le coeur et l'intelligence de 'Allal Lakhdimi. Avec un sens remarquable de la chronologie et de la précision, il a reconstitué l'enchaînement des événements aussi bien dans leur genèse lointaine que dans le détail du bombardement de la ville et du débarquement des troupes d'occupation. Pour cela, il a su relire avec un oeil critique toute l'abondante littérature dont l'épisode a été l'objet. Il n'a pas eu de peine à en relever les erreurs et les partis-pris en les confrontant avec les documents d'archives marocains aussi bien que français ou anglais. Ce qui lui a permis de corriger les interprétations des journalistes de l'époque (Houel, Conjeaud) comme celles des militaires (D'Amade, Azan, Grasset), ou celle plus récentes de chercheurs notoires (André Adam, Jean-Claude Allain). La critique ne pouvait épargner les historiens marocains qui ont eu à évoquer les faits: Muḥammad as-Sulaymāni, Muḥammad Gharnīt, Abd Ar-Rahmān ibn Zaydān, tous personnages officiels ou quasi-officiels du temps du Protectorat, intimidés sans doute par la puissance occupante, ou emportés peut-être par leurs préjugés sociaux.

Le résultat est une étude dense et prenante, de laquelle il ressort une toute autre image de la réalité historique marocaine que celle colportée par la propagande coloniale, où le sultan Mulāy 'Abd al-Azīz apparaissait comme une sorte de marionnette montée pour les plaisirs, le peuple marocain comme un essaim de sauvages, xénophobes et coupeurs de route, le bombardement de Casablanca comme un bienfait de la civilisation et l'occupation de la Shāwiya comme une obligation morale à

laquelle le gouvernement français ne pouvait se dérober. On pouvait aisément flairer l'imposture dans tous ces slogans. Désormais, on en détient la preuve grâce à 'Allal Lakhdimi. Mulāy 'Abd al-Azīz fut un souverain qui ne manqua ni de clairvoyance ni de volonté. Mais l'Etat marocain, au début du XX^e siècle, n'avait pas les moyens d'échapper à la nasse tendue par l'impérialisme. Les habitants de la Shāwiya étaient des fellahs et des pasteurs attachés à leurs terres. Mais exaspérés par la pénétration française, tenace et rampante, ils ont fini par prendre les armes pour se défendre et défendre la souveraintė marocaine bafouée. Le bombardement de Casablanca et le débarquement des troupes françaises qui en a résulté, ne furent pas des actes défensifs contre de prétendus pillards qui attaquaient le territoire de la France. Au contraire, ce furent des agressions coloniales caractérisées, de longue date préméditées. L'occupation de la Shāwiya n'était que le complément stratégique impératif de l'occupation de l'Oriental en marche depuis 1900. La tenaille militaire française devait se refermer sur le coeur du pays marocain. Aussi, la résistance marocaine fut-elle totale. Allal Lakhdimi en a évoqué quelques belles figures, à Casablanca même, le 'āmil Ibn Būzid, al-ḥājj Ḥusain et al-ḥājj Slimān az-Ziyānī, dans les campagnes de la Shāwiya, Muḥammad ibn al-ḥājj Ḥammū, Laḥmar ibn Manṣūr ou Muḥammad ibn Larbī al Madkūrī. Regrettons cependant que les documents ne lui aient pas permis de cerner davantage leur personnalité et leurs actes héroïques.

Brahim Boutaleb

Būshta Bū'asriya : *Aḥdāth Bufekrān bi Maknās, fātiḥ wa thānī Shutanbir 1937*, ar-Ribat, Wazārat at-Thaqāfa, 1990. 536p.

Le travail de Mr. Bushta Bu 'Asriya sur les manifestations de Meknès en 1937, est une de ces monographies dont le sujet, apparemment restreint, ouvre néanmoins devant la recherche de larges perspectives. Au départ, chez l'auteur, le désir de reconstituer les graves événements qui ont ensanglanté Meknès aux tous premiers jours de septembre de cette année là. C'était, depuis les fameux trois jours de Fès en Avril 1912, la première fois que les masses urbaines se heurtaient aussi violemment à l'appareil répressif de la colonisation. L'affrontement eut pour objet le partage des eaux de l'Oued Bū Fekrān. Ce fut "la guerre de l'eau potable" ou كَيّرة الماء الحلو comme dirent les Meknassis. La manière dont les autorités coloniales disposèrent de cette eau avait fini par pousser les populations marocaines à l'exaspération. Si le conflit n'a éclaté que dans la conjoncture chargée d'électricité de 1937, il n'en a pas moins eu pour origine première la politique de dépossession pratiquée depuis 1912 aux bénéfices des colons. Car plus les colons s'aliénaient de terres marocaines, plus augmentaient leurs besoins en eau. Et l'eau en pays méditerranéen est une denrée précieuse. Le Protectorat le savait qui proclama tôt la propriété de l'Etat sur les cours d'eau, les lacs, les marais et autres nappes aquifères (Dahir du 1er Juillet 1914). L'utilisation de ces eaux publiques fut régie par le dahir du 1er Août 1925. Cela remettait en question les

fragiles équilibres d'antan. A Meknès en particulier, les terres noires du Saïs attirèrent les plus gros colons (Pagnon, Aucouturier, Lartigue...). On sait que l'agriculture moderne est grande consommatrice d'eau. De surcroît, une ville européenne entière fut bâtie sur la colline de Ḥamriya. Des travaux d'assainissement et de renforcement du débit par dérivation de sources supplémentaires vers l'Oued Bū Fekrān et ponction sur la nappe phréatique furent effectués. Il fallut les financer. La consommation commença à être comptabilisée. Ce qui en soi seul était de nature à inquiéter les Méknassis, héritiers d'une eau gratuite et abondante de temps immémorial. En vain, les autorités locales déclarèrent-elles la pose des compteurs facultative et non généralisable. L'inquiétude des Méknassis ne fit qu'empirer. La *naẓāra* des ḥabous s'efforça vainement de sauvegarder sa main-mise sur les eaux de Bū Fekrān. Elle ne put exciper d'une preuve tangible de ses droits de propriété. Les autorités allèrent de l'avant. Un arrêté viziriel, en novembre 1936, procéda au partage des eaux entre colons et consommateurs marocains. Le partage était prétendu équitable. Mais quelle équité pouvait-il y avoir entre une minorité dont les seuls droits étaient ceux de la force et une majorité qui n'avait plus pour défendre les siens que la force du refus. Il est vrai que cette force du refus était décuplée en 1937. A l'intérieur du Maroc même, sévissait une grave sécheresse. Les effets en furent aggravés par l'augmentation de la population, la formation des premiers bidonvilles, la frénésie de l'exploitation coloniale, mais aussi l'exemple du syndicalisme européen, et surtout la cristallisation du mouvement nationaliste marocain décidé à dénoncer du Protectorat toutes les inconséquences et toutes les injustices. A l'extérieur du Maroc, la guerre civile espagnole, l'exacérbation du nationalisme arabe autour du conflit palestinien, les hésitations du Front Populaire en France et l'insolence des régimes dictatoriaux ailleurs, ne pouvaient qu'ajouter au désarroi d'un peuple colonisé. Il suffisait d'une étincelle pour mettre le feu aux poudres. Cela se produisit à Méknès, le 1er et le 2 septembre. Cette véritable bataille a été reconstituée avec minutie et précision par M. Bushta Bu ʻasriya.

Cependant, au delà des événements proprement dits, ce qui est démontré par cette monographie, c'est le fait que les masses populaires agglomérées dans les villes, formées en majorité d'ailleurs par l'exode rural, ont parfaitement assuré le relai de la première résistance armée réprimée depuis 1934. Le peuple marocain avait changé sa façon de se battre, mais il n'avait certainement pas abandonné le combat. En réprimant les manifestants de Méknès avec la plus grande brutalité, les autorités coloniales prouvaient qu'elles ne se faisaient pas d'illusion. Mais il fallait retarder les échéances et camoufler la déstabilisation de fait: tout compte fait, il y a moins de deux décennies entre "la guerre de l'eau potable" à Meknès et l'indépendance du Maroc.

Ce qui est suggéré enfin par cette étude, c'est l'importance de l'eau dans l'histoire du Maroc. En l'occurrence, la colonisation tient ici le rôle de révélateur. En s'emparant d'une partie des eaux de Bū Fekrān, elle a déclenché une réaction qui rappelle que dans notre histoire, l'utilisation de l'eau a été au moins autant, sinon plus génératrice de conflits que l'occupation du sol. Une histoire du Maroc lue au travers des luttes pour l'eau entre individus et collectivités, entre collectivités et appareil d'Etat serait riche d'enseignements et éclairerait bien des zones d'ombre.

Brahim Boutaleb

Mohammed Amine EL BEZZAZ. *Tarikh al-awbi'a wa-l-maja'at bi-l-Maghrib fi-l-qarnayn ath-thâmin 'ashar wa-t-tasi' 'ashar.* Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, Série "Thèse et Mémoires", nº18, 1992, 430p.

Après les études pionnières de Renaud, et le travail désormais classique de Rosenberger et Triki sur les famines et épidémies des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, voici une nouvelle contribution solide qui jette de précieux éclairages sur les crises démographiques des deux siècles suivants. Il s'agit de la publication d'une thèse de doctorat d'Etat, que l'auteur a réalisée après un premier travail universitaire, demeuré inédit, sur "le Conseil Sanitaire International de Tanger"[1]. L'ouvrage est construit en trois parties. La première est intitulée "le Maroc entre la peste, la famine et les guerres civiles (1721-1826)". La seconde traite du Maroc "entre la pénétration européenne, le choléra et la famine (1834-1896)". Et la dernière partie, plutôt rapide, est consacrée aux "réactions" face aux calamités.

El Bezzaz nous introduit d'abord dans les crises du XVIII^e^ siècle et du premier quart du siècle suivant. Première séquence: les deux famines de 1721-24 et 1737-38, et les deux pestes du milieu du siècle. Relevons que la première crise de subsistance est curieusement ignorée par la chronique, soucieuse de souligner la "paix et la prospérité" du règne ismaïlien; c'est à un document juif de Fès, contemporain de l'événement, que l'on doit les traces les plus substantielles. La seconde famine est liée aux vicissitudes de l'interrègne postérieur; la population en est soulagée par des importations de céréales effectuées dans les ports de Rabat et Tétouan. A la peste de 1742-44, venue par la frontière orientale et propagée par les guerres internes de lutte pour le trône, succède l'épidémie de 1747-51, partie cette fois du Sud.

Puis nous abordons les crises qui ont ponctué le dernier quart du siècle. C'est d'abord "la Grande famine". 1766-74: premier épisode, dû à l'exportation de blé que le Sultan autorise en échange de son approvisionnement en armes et munitions.

Nouvelle famine en 1776, répit pour les deux années suivantes, puis retour de la faim en 1779-82. Parmi les retombées de cette séquence, retenons la recrudescence du banditisme, notamment aux environs de Rabat, et une avancée des montagnards vers les plaines. Au Moyen-Atlas éclate le mouvement messianique de Muhammad al-Yammuri, au sein de la tribu du même nom.

La période 1798-1826 connaît une nouvelle série de calamités. Après un répit d'une cinquantaine d'années, la peste arrive par l'Oriental, et la *harka* du sultan Sulayman contribue à l'extension de l'épidémie. Court répit en 1801-16, puis une nouvelle crise alimentaire des années 1817-18, prolongée par la peste de 1818-20 dont on connaît les effets sur la fin mouvementée du règne. En 1825-26, retour de la famine, due cette fois à la conjonction du froid et de pluies diluviennes.

(1) *Al-Majlis as-sihhi ad-dawli bi-l-Mahgrib (1792-1929),* D.E.S., Histoire, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, 1980, dactylogr.

Au total, le XVIII^{e} siècle a connu cinq famines et quatre pestes, sans compter bien entendu, les crises à dimension locale. Durée moyenne: deux ans, jusqu'à trois à quatre ans dans certains cas. El Bezzaz note que les famines sont séparées par des intervalles qui vont de 13 à 38 ans. Une année de mauvaise récolte donne une hausse des prix des produits alimentaires; avec deux mauvaises années successives, la crise atteint le seuil de gravité (1824-25); une année de plus, et c'est la catastrophe, comme c'est le cas en 1721-24 et 1779-81. L'escalade des prix est aggravée par la lenteur du transport et la pratique du monopole et de la spéculation.

Quant aux pestes de l'époque, elles s'inscrivent dans l'environnement méditerranéen. L'auteur précise qu'il s'agit de véritables pestes, s'activant surtout au printemps, et se propageant par les puces. Difficiles à chiffrer, les pertes démographiques sont estimées à un minimun de 10% pour la population urbaine, et ces coupes démographiques régulières devaient surtout frapper les enfants, les jeunes et la population féminine.

La deuxième partie du livre prend l'année 1834 comme point de départ, c'est donc un XIX^{e} siècle marqué par les effets de la pénétration européenne. Nous abordons, pour commencer, la série de calamités des années 1834-60. Le choléra, appelé localement *Būglīb*, sévit en 1834-35. L'auteur situe l'épisode dans la série des vagues mondiales qui, d'Asie, ont vu l'épidémie se répandre au moyen de trois vecteurs: les armées, les grands pélerinages et les progrès de la navigation. Les mesures de prévention que prend le corps consulaire de Tanger ne parviennent pas à prémunir le Maroc contre la deuxième vague de choléra. Celui-ci frappe fortement Fès, probablement à partir de l'Est, et se répand à travers le pays, touchant plus durement les oasis et l'Oriental. Puis c'est une crise alimentaire qui se produit en 1847-51; la documentation permet cette fois de suivre le mouvement des prix dans quelques villes: Fès, Rabat, Casablanca et El Jadida[2]. Ensuite, ce sont deux nouvelles séquences de choléra qui se déclenchent: 1854-55 et 1859-60. Plus meurtière, l'épidémie connaît aussi une plus grande extension géographique, et semble même affecter le milieu montagnard. La seconde séquence est plutôt introduite par les armées espagnole et française menant respectivement la guerre de Tétouan et la campagne des Béni Snāssen.

Puis c'est la catastrophe de 1867-69. Crise multiple car c'est d'abord une conjonction de la sécheresse et d'une invasion de sauterelles. Hausse vertigineuse des prix des céréales et effondrement des prix du bétail, ce qui active l'exode rural et la mortalité. A cela s'ajoute le choléra: bloqué à Tanger, celui-ci entre à nouveau par l'Est, se répand à travers le pays et gagne même les confins présahariens.

C'est ensuite l'épisode de 1878-83, particulièrement violent; s'y mêlent une suite de mauvaises récoltes, et une gamme d'épidémies: choléra, variole, et fièvre typhoïde. 1878: crise alimentaire aggravée par la spéculation et l'effondrement monétaire. Les

(2) On regrettera l'absence d'index facilitant l'utilisation du livre, notamment pour le fructeux effort d'illustration (tableaux, graphiques, cartes).

difficultés se prolongent durant les années 1879-83, mettant fin à une courte reprise agricole, ce qui impose le recours à de grosses importations de céréales et de riz.

Puis c'est le court répit des années 1885-89, suivi par les calamités de la période 1890-96. La sécheresse de 1891 intervient dans un contexte marqué par l'exportation des céréales autorisée en faveur des Allemands malgré la faiblesse de la récolte. Puis le Maroc est atteint par la cinquième vague mondiale de choléra, frappant à partir de Tanger, lieu de débarquement des pèlerins.

Les crises du XIX^{e} siècle s'avèrent très liées aux transformations en cours. Elles interviennent dans une situation de «rupture d'équilibre socio-économique», avec notamment un accroissement des échanges maritimes, un début de pénétration foncière européenne, et des difficultés monétaires. Mais les calamités contribuent, à leur tour, à accentuer les différents processus liés à « l'ouverture», et aux modalités de réaction de la société et de l'Etat. C'est le cas de la différenciation sociale croissante, au profit des protégés, de la bourgoisie citadine, et des élites makhzenienne et religieuse. Et les mouvements migratoires déversent des flots d'affamés dans les villes, surtout celles du littoral atlantique. Mais à un autre niveau, les crises démographiques sont en partie induites par la pression fiscale, et induisent à leur tour une plus grande tension sociale, que manifestent, entre autres, le brigandage et l'hostilité des ruraux envers les citadins.

Le thème des crises démographiques met l'historien devant un questionnaire complexe. Décrire, mesurer, analyser; saisir les phénomènes séparément, mais aussi dans leurs interactions et leurs multiples effets sur les différents niveaux du vécu collectif. Or El Bezzaz nous avertit, dès l'introduction de l'ouvrage, qu'entre les deux siècles étudiés, existe une différence considérable quant aux possibilités documentaires: pour le XIX^{e} siècle, de véritables sources d'archives, makhzeniennes et européennes; alors que pour le siècle précédent, le chercheur doit se contenter de notations fragmentaires dispersées dans l'historiographie de l'époque. Et même pour le XIX^{e} siècle, l'absence d'état civil ou d'institutions consignant rigoureusement l'information démographique rend malaisée toute tâche de quantification crédible.

C'est dire que l'auteur nous livre le fruit d'une prospection ardue, d'autant plus que l'ouvrage est traversé par le souci constant de combiner la description des crises démographiques avec l'examen de leurs retombées multiples. Néanmoins la troisième partie de l'étude, consacrée aux «réactions», autorise quelques remarques. Le chapitre sur «L'homme et la famine» juxtapose des aspects à peine effleurés, tels que les rites rogatoires liés aux représentations religieuses, ou la pratique des réserves alimentaires, et des titres tels que «L'impact de la faim sur la conduite sociale», où l'on retrouve pêle-mêle anthropophagie, prostitution et banditisme.

Plus loin, l'auteur souligne «la fonction sociale du Makhzen au temps des famines». Nous y retrouvons une certaine polémique véhémente qui dénonce l'image coloniale de l'Etat marocain, qui n'évite pas de lui opposer des éléments d'une contre-vulgate à l'allure aussi simplificatrice. El Bezzaz évoque le contrôle des marchés, la fixation des prix et la lutte contre les monopoles, il parle même d'«assistance au monde rural pour son redressement». Or quel était l'impact réel de l'institution de la *hisba*?

Et quelle était la signification de l'écart entre l'énoncé de certaines mesures et les «difficultés d'application» situées dans le même appareil de pouvoir?

Quant au chapitre sur la littérature des *ṭawā'in* et de la *karantīna*, une nuance s'impose. Pour le premier thème, il s'agit d'un genre spécifique auquel El Bezzaz réserve un aperçu sommaire mais suggestif, présentant quelques oeuvres représentatives des deux principales positions adoptées à l'égard de l'épidémie. Par contre, concernant la question de la quarantaine, il s'agit plutôt de passages inclus dans des oeuvres de portée plus large. Retenons, dans l'ensemble, l'intransigeance des *fuqahā'* dans le refus de la quarantaine, ce qui se répercute, au niveau makhzénien, par l'absence du thème de la santé dans les programmes de réformes adoptés par les sultans Muhammad IV et Hassan 1er. Mais dans l'ensemble, cette littérature indique une piste fructueuse pour de futures études sur l'imaginaire des crises démographiques; il serait par ailleurs utile de suivre la présence indirecte et parfois explicite de ce même imaginaire dans la chronique et la tradition bio-hagiographique, ce qui permettrait de mieux comprendre la rhétorique de l'information liée aux crises.

A un autre niveau, El Bezzaz conclut son livre en rappelant le rôle historique des épidémies et famines comme facteur de blocage et de sous-développement. Il oppose l'effondrement démographique au Maroc, datant de la «Peste Noire», à l'expérience européenne où le développement du capitalisme a pu bénéficier et de la lutte menée contre l'épidémie, et du recul des vagues de famines à partir du XVIIIe siècle. Comparaison qui méritait d'être approfondie: Quelles étaient les spécificités du Maroc comme démographie «d'Ancien Régime»? Comment ignorer que la "Grande Peste" du milieu du XIVe siècle n'a pas gêné les processus socio-économiques en cours dans l'Europe de l'époque? Autant de questions qui pourraient susciter de futures hypothèses au-delà du simple constat de la fréquence des crises démographiques.

Au total, une contribution importante à un dossier qui devrait prendre de l'ampleur[3], et multiplier les approches.

Abdelahad SEBTI

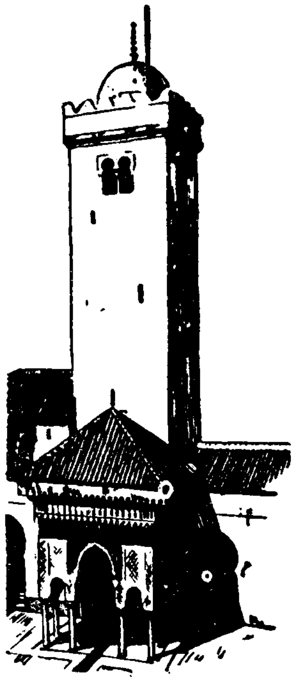
(3) Signalons deux travaux universitaires inédits: Mohammed Stitou, *Al-Kawārith aṭ-ṭabī'iyya fī tārīkh Maghrib al-qarn as-sādis 'ashar*, D.E.S., Histoire, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Fès, 1980, dactylogr.; Touria Mrabet Zeroual, *Tārīkh az-zalāzil bi-l- Maghrib min 846 ilā 1960*, D.E.S., Histoire, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, 1991, dactylogr.

Contributions en langue arabe

مساهمات باللغات الأجنبية

جامعة محمد الخامس
منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية
بالرباط

هيسبريس تمودا



العدد XXXI

هيسبريس تمودا

تحت إشراف
قيدوم كلية الآداب والعلوم الإنسانية
السيد عبد الواحد بنداود

* * *

هيئة التحرير

ابراهيم بوطالب

عبد اللطيف بنشريفة

رحمة بورقية

عبد الرحمان المودن

محمد كنبيب

عبد الأحد السبتي

تعنى مجلة هسبريس تمودا بدراسة مجتمع المغرب وتاريخه وثقافته وبكل ما يتصل بمجتمعات الغرب الإسلامي بصفة عامة، وتصدر كل سنة في جزء واحد أو عدة أجزاء، ويتضمن كل جزء مقالات أصلية ودراسات وعروض بيبليوغرافية ودراسات نقدية بالعربية والفرنسية والاسبانية والانجليزية أو بلغات أخرى عند الاقتضاء.

وتسلم المساهمات لزوما في ثلاث نسخ مصححة بكامل العناية ومرقونة على واجهة الصفحة فقط مع أكثر ما يمكن من التهوية بين السطور.

ويُذيل كل مقال بملخص محرر بلغة غير اللغة التي وضع بها في الأصل، ولا ترد المقالات التي لا تنشر إلى أصحابها الذين يشعرون بذلك.

ويسلم لكل مؤلف خمسون فصلة من مقاله إضافة إلى الجزأ الذي يصدر ضمنه.

* * *

تطلب جميع المنشورات من مصلحة التوزيع
بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، ص. ب. 1040، الرباط

جامعة محمد الخامس
منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية
بالرباط

هيسبريس تمودا

العدد XXXI

1993

حقوق الطبع محفوظة لكلية الآداب
والعلوم الإنسانية بالرباط
بمقتضى ظهير 1970/7/29
رقم الإيداع القانوني : 1960/31
رقم التسلسل الدولي : 1005 ـــ 0018

هيسبريس تمودا

العدد XXXI 1993

المحتويات

أبحـــــاث :

علال الخديمي.ــ النزايل والمواصلات والتدخل الأجنبي في المغرب خلال القرن التاسع عشر 7

حواش ووثائق :

عبد الرحيم بنحادة.ــ وثيقة عثمانية حول معركة وادي السبيل، 4 غشت 1578 : المساهمة والتأويل 23

باللغة الأجنبية :

الأستاذ محمد زنيبر في ذمة الله (1923 ــ 1993) 5

أبحـــــاث :

أنا أريثيس كوتييرث.ــ نظرات في المعجم العربي الأندلسي من خلال وثيقة عجمية من الأندلس الشرقية 9

برنار روزنبيرجي.ــ يحيى وُتاعففت وإحباط طموحاته (1506-1518) 21

رحمة بورقية.ــ الهدية ورموزها : تأملات في سبيل تقديم الهدايا للسلطان في القرن التاسع عشر 61

نيكولا ميشيل.ــ الموازين والمكاييل في الفلاحة والتغذية في مغرب ما قبل الاستعمار 77

إدموند بيورك (الثالث).ــ الحافظية بين الرهانات الاجتماعية والانتفاضات الشعبية 101

عمر كارليي.ــ الثقافة السياسية والذاكرة المناضلة : «نجم شمال افريقيا» وأسطورة الأصل المؤسس 117

حواشٍ ووثائق :

عبده الفيلالي الأنصاري.ـــ العلمانية والنزعة الثقافية في العالم العربي : الإشكالات الأساسية 129

عروض ببليوغرافية :

التاريخ واللسانيات : النص ومستويات التأويل (إبراهيم بوطالب) 139

علال الخديمي.ـــ التدخل الأجنبي والمقاومة بالمغرب (1894-1910): حادثة الدارالبيضاء واحتلال الشاوية (إبراهيم بوطالب) 141

بوشتى بوعسرية.ـــ أحداث بوفكران بمكناس، فاتح وثاني شتنبر (إبراهيم بوطالب) 142

محمد الأمين البزاز.ـــ تاريخ الأوبئة والمجاعات بالمغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (عبد الأحد السبتي) 145

هيسبريس تمودا، العدد 31 (1993)، ص ص 7 ــ 21.

النزايل والمواصلات والتدخل الأجنبي في المغرب خلال القرن التاسع عشر(*)

لا شك أن المغرب لم يعرف الطرق المعبدة، على الطريقة الحديثة، إلا مع الاحتلال الأجنبي خلال القرن العشرين، لقد كان المستعمرون في حاجة إلى طرق معبدة وواسعة لمرور عرباتهم وكانت عمليات توسيع الاحتلال، انطلاقاً من المراكز المحتلة، تستدعي مد الطرق، لتسهيل تنقل العربات الحاملة للامدادات والعجلات الجارة للمدافع. فالاحتلال الأجنبي للأرض المغربية ــ إذن ــ كان يسير جنباً إلى جنب مع مدّ الطرق، التي كانت ــ بدورها ــ أمراً ضرورياً لتقدم الاحتلال، ثم تطورت الطرق، تبعاً لحاجيات التطور الاقتصادي للبلاد.

لكن، ليس معنى هذا، أن المغرب، كان مفتقرا إلى سُبُل التواصل على الاطلاق ؛ بل إن البلاد، كانت تتخللها مسالك وطرق عديدة، لعبت دوراً حيوياً وكافياً في اقتصاد مبادلاته كانت تعتمد على نظام القوافل.

ولما كان المخزن المغربي بدوره، يقوم بين الحين والآخر، بتنقلات بين عواصم البلاد، أو بِحَرْكات لهذا الإقليم أو ذاك، فقد كانت تنقلاته تحتاج إلى طرق سهلة وواضحة ومحددة المعالم، وهكذا كان السلطان يرسل التقنيين والعارفين، لإصلاح المجازات والقناطر وتوسيع المسالك الجبلية[1].

(*) مساهمة في ندوة التجارة في علاقتها بالمجتمع والدولة عبر تاريخ المغرب، 1989، كلية الآداب والعلوم الإنسانية 1، الدارالبيضاء.

(1) نفهم ذلك من الرسالة الآتية الموجهة للقائد ابن الموذن، والتي جاء فيها : «فنامرك أن تقوم مع الخديم الصنهاجي باصلاح الطريق التي يمر بها ركابنا السعيد من ان ابيض إلى قنطرة وادي العبيد وتجعلوا للقنطرة حيطين من الطبية، [الطين المضغوط] في كل جانب، وتصلحوا شعبة افْرنخْش وشعبة تبغرار بعد خروج الجبل إصلاحاً متقناً، وتعجلوا بذلك.
وقد وجهنا حملته قائد الماية والمهندس والطبجية للوقوف على ذلك ومعاينته حتى يتم على وفق المراد والسلام».
الرسالة مؤرخة بـ 7 ربيع الثاني 1315، الموافق 5 شتنبر 1897، وثائق خ ح.

كما دعت الضرورة إلى وضع ترتيبات لحماية القوافل السيارة في مسالك البلاد، ومن المسالك ما كان يحظى بعناية خاصة، لكثرة تَرَدُّدِ القوافل عليه، بحيث كان الناس والمخزن يطلقون عليها اسم «طريق المخزن»(2).

ومن الجدير بالملاحظة، أن الأجانب الذين توافدوا على المغرب، للتعرف على البلاد والسكان، في فترة التهيىء للاحتلال، وخلال انجاز هذا الاحتلال، رسموا صورة مضببة للواقع الاجتماعي للمغاربة، لقد أثار انتباه أولائك الرواد، بعض الطقوس الاجتماعية فألحوا على إبرازها كمظاهر لتخلف المغاربة(3). واتهموا الدولة المغربية، بعدم الاهتمام بالمصالح العامة، قدر اهتمامها بجمع الضرائب وقمع العصاة(4).

بيد أننا بدراسة دور النزايل التي ظلت مَنْسِيَة، ولا يشار لها إلا عرضاً في كتابات المسافرين ، نهدف إلى إبراز الاهتمام الذي كانت تحظى به المسالك والطرق ـــ من لدن السكان والمخزن معاً ـــ كوسيلة ضرورية للاتصال. ونتعرف ـــ بالتالي ـــ على أهمية المسلك أو الطريق كوسيلة سوسيو ـــ اقتصادية للمجتمع المغربي ما قبل الاستعمار.

مفهوم النزالة : لفظ النزالة مشتق من فعل نَزَلَ. ونزل نزالة (بكسر النون)، تعني سافر أو حل بموضع. ونزَّل القوم : أنزلهم المنازل. وتعني النِّزالة ـــ كذلك ـــ الضيافة. يقال «كنا في نزالة فلان». وتجمع على نَزَلات أو نَزَايل، وليس «نوازل»، لأن نوازل أو نازلات هي جمع نازلة.

والنزالة كما عرفت في المجتمع المغربي، خلال القرن التاسع عشر، تعني الحراسة التي أنزلت في مكان معين للقيام بحراسته. ثم أصبحت الكلمة تدل على المكان. فهي بهذا المعنى، مؤسسة مخزنية، الهدف منها حفظ الأمن خاصة أمن الطرق، وتسهيل مهمة المسافرين ومبادلات التجار.

أما من الناحية التقنية ؛ فالنزالة تعني المكان الذي تستقر به الحراسة ـــ كما أشرنا ـــ.

---

(2) لا ينبغي أن يفهم من هذه التسمية أن للمخزن طرقه، وللقبائل طرقها، بل الكلمة تعني الطرق التي كانت قوافل المخزن تستعملها باستمرار، وهي طرق سهلة وواسعة في الغالب.

(3) قارن مثلا ما كتبه دوتي في : Edmond Doutté, ***MARRAKECH***, 1905.

(4) كان الهدف واضحاً : تبرير الغزو الأجنبي وإظهاره كضرورة لإدخال المغرب «في طور الحضارة»، قارن، جرمان عياش، اتجاه جديد للبحث التاريخي في المغرب، مجلة دار النيابة، عدد 17، ص 5.
ومما يثير انتباه الباحث في هذا المجال تأكيد الكتابات الاستعمارية على أن السفر في طرق القبائل كان محفوفاً بالخطر، وكان اللجوء للزطاطة ولحماية الزطاط أمراً ضرورياً، إذا أراد المسافر التنقل بين القبائل. وواضح أن الأمر هنا يتعلق بتعميم مبالغ فيه، ليس هنا مجال لتفصيل الحديث حوله.

وكانت النزايل عبارة عن قطع أرضية غالباً ما تكون مربعة الشكل، ومحاطة بزريبة (حَوْش) من الأشواك[5]، أو بسُور من الحجر[6]. وقد تكون محاطة بخندق كما ظهر ذلك بالشاوية في نهاية القرن الماضي[7].

كانت النزايل توجد على رأس كل مرحلة من مراحل الطريق ؛ أي على رأس حوالي 20 كلومتراً في الغالب. لكن مع اضطراب الأمن نتيجة للتدخل الأوربي، في بداية القرن العشرين، يلاحظ أن بعض القواد زادوا من عدد النزايل.

يحرس النزالة «أهل النزايل»، وهم حراس مسلحون يقطنون داخل النزالة، في بيت من الطين أو الحجر، أو في نوالة من القصب والتبن[8]. ومهمتهم حراسة الطريق والقوافل المارة بهم ليلا ونهاراً.

وظيفة النزالة : كانت النزايل توفر للمسافرين والمارين ملجأ آمناً، من السرقة خلال الليل، مقابل واجب زهيد، يدفعه التاجر أو المسافر لأهل النزالة[9]. ولما كان عدد كثير من الناس والحيوانات، يتجمع داخل النزالة ليلا، فقد كان المسافرون يجدون فيها حماية أخرى، من عصف الرياح، خلال الليالي الباردة. ومن أهم الخدمات التي كانت النزايل توفرها للمسافرين، أن المسافر كان «يتمون بالبيض والدجاج والشعير والتبن بأثمان معقولة جدّاً»[10] أما إذا كان الأمر يتعلق بسفير مثلا، فإن المونة تقدم له مجاناً من طرف سكان المنطقة[11].

---

(5) Eugène Aubin, *Le Maroc d'Aujourd'hui*, Paris 1904, p. 12

(6) Quedenfeldt, Division et répartition de la population bérbère au Maroc, trad. H. Simon, Alger, 1904, pp. 55-56.
- Paul Azan, L'Expédition de Fez, Paris, 1930, p. 15.

(7) في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ظهرت بقبائل الشاوية ـــ خاصة ـــ ملكيات محاطة بخندق. كان يطلق عليها محليا اسم : قطْع «Gotta» فالقطْع إذن، قطعة أرضية محاطة بحفير أو خندق واسع وعميق يضيق كلما تعمقنا فيه. كان الهدف من الخندق هو حماية ما بداخله، سواء كان ضيعة، أو بستاناً، أو مساكن، من اللصوص والبهائم. وكان للقطع باب واحد. ويظهر أن بعض هذه «القطعات»، التي تزايد عددها مع اضطراب الأمن في بداية القرن تحولت إلى نزايل لحماية القوافل السيارة.
قارن : - DR. Weisberger, *Les Chaouia*, 1900, p. 84
- Villes et tribus du Maroc, *Casablanca et le Chaouia*, T. 1, p. 15

(8) Gustave Wolfrom, *Le Maroc*, ce qu'il faut en connaitre, Paris, 1906, p. 239

(9) - Quedenfeldt, op. cit, p. 56
- Edmond Doutté, op. cit, pp. 22-23

(10) Brives, *Voyages au Maroc* (1901-1908), Alger, 1909, p. 43

(11) Saint-René Taillandier, *Les origines du Maroc français*, (récit d'une Mission), Paris, 1909.

وتطلعنا وثائق الدولة المغربية، على أن وظيفة النزايل، كانت تتلخص في : «حفظ الطريق والقيام بحراستها ليلا ونهاراً»[12]. ويوضح لنا رسْمٌ عَدْليٌّ هذه الوظيفة، كما يظهر منه مدى عناية السلطان مولاي الحسن (1873 ــ 1894) بنشر الأمن ؛ خاصة بإقليم الغرب، في وقت ازداد فيه التدخل الأوربي بالمنطقة. جاء في الرسم المشار إليه، ما يلي :

«لما كان له أيده الله اهتمام بأمور المسلمين، الذين يضربون في الأرض، يبتغون من فضل الله ؛ وغيرهم من المسافرين، مما عسى أن ينهب أحدهم في ماله، أو يؤذى في نفسه في طرق القبائل ؛ خصوصاً طرق قبائل بني حْسَنْ ؛ أمر أيده الله وأدام نصره وعلاه بإحضار قوادهم والإشهاد عليهم بإلتزامهم بحفظ طرقهم، وصيانتها. وشد عضد بعضهم بعضاً. فحضر إذ ذاك القواد المذكورون بالطرة يمنته[13]، عند من يجب أعزه الله وأرشده، لدى شهيديه أمنهما الله بمنه، وبعدما حد لكل منهم حَدّ أرضه وترابه، الذي ولي أمر سكانه، حسبما ذلك مبين حذاء اسمه بالطرة (الهامش) المشار لها ؛ أشهد كل واحد منهم أنه التزم بحفظ أرضه، وصيانة طريقه. وإن وقع لأحد نهب أو غيره، في جهته وطريقه أداه لربه من ماله..»[14].

متى ظهرت النزالة : لا نعلم بالضبط متى ظهرت أول نزالة ــ بهذا الاسم ــ كمؤسسة مخزنية لحفظ أمن الطرق. ويبدو أن النزايل ظهرت مع فترات الاضطراب في مطلع القرن التاسع عشر، وخاصة بالطرق التي كانت تستعملها القوافل التجارية أو قوافل المخزن. ولا نعدو الحقيقة إذا ربطنا بروز النزالة كمرْكز لحفظ أمن القوافل، بالتدخل الأوربي، وخاصة بتوظيف رؤوس أموال أوربية لشراء المنتجات المغربية. وعلينا أن نؤكد في هذا الباب، على أننا لا نلغي وجود ما يشبه النزايل في القرون السابقة. ولا ننفي اهتمام الدول المغربية بالمسالك وبالقوافل السيارة. بيْد أننا في هذه الدراسة نقصر الأمر على ما جد في القرن التاسع عشر، من تطور في مهمة حماية أمن المواصلات الداخلية، خاصة مبادلات التجار عندما نشطت التجارة الأجنبية بالبلاد[15].

(12) رسالة من السلطان محمد بن عبد الرحمان إلى النائب محمد بركاش، 10 رجب 1285 الموافق 17 أكتوبر 1868، في كتاب الاتحاف، لعبد الرحمان بن زيدان، الجزء 3 ص 391.

(13) الأمر يتعلق بأسماء ثلاثة عشر (13) قائداً.

(14) رسم إشهاد عدلي، على قواد بني حسن (13 قائداً)، مؤرخ بـ 1 ذي القعدة 1297، الموافق 5 أكتوبر 1880.

(15) يظهر أن الاهتمام بالمسالك والطرق في العهود السابقة، كان ينصب على توفير ما يحتاجه المسافرون من طعام وعلوفات، فقد ذكر صاحب «المسند» أن الطرق كانت معمرة من فاس إلى مراكش، «وإلى تلمسان وإلى سبتة وغيرها من البلاد بالرتب، وهي خيام يأمر [السلطان] بسكناها على مقدار اثني عشر ميلا، =

ومهما يكن فإن المستندات الرسمية، تطلعنا على أن تأسيس النزايل، لأول مرة، خلال القرن التاسع عشر، في نواحي الرباط والسهول الغربية، حدث في عهدي السلطان مولاي سليمان (1792 ــ 1822)، وخلفه مولاي عبد الرحمان (1822 ــ 1859). فقد جاء في رسالة من السلطان محمد بن عبد الرحمان (1859 ــ 1873)، موجهة إلى النائب المغربي لدى الهيأة الدبلوماسية بطنجة قوله : «وقرر لهم(16) أن هذه النزايل، أنزلت هناك من عهد جدنا مولانا سليمان، وسيدنا الوالد قدسهما الله، لمصلحة حفظ الطريق والقيام بحراستها ليلا ونهاراً»(17).

كيفية تأسيس النزالة : كان السلطان هو الذي يعين النزايل، في مواضع يختارها، بالاتفاق مع قواد وأعيان القبائل المعنية، ويسند القيام بأمر النزالة لسكان الموضع، ويحمل مسئوليتها لقائد القبيلة التي توجد النزالة في ترابها. ويظهر أن السلطان كان يحدد مراكز النزايل في الطرق الكبرى، التي تستخدمها القوافل بشكل واسع، كالطريق الرابطة بين فاس والرباط، عبر الغرب، من جهة، وعبر مكناس وقبائل زمور من جهة أخرى. وبين الرباط ومراكش. والطريق الرابطة بين فاس وطنجة عبر القصر الكبير. أو الطرق الرابطة بين مراكش وكل من الصويرة وآسفي والجديدة. والملاحظ أن الطرق المذكورة، كثيراً ما كان الأجانب يستعملونها، في تجارتهم، أو في سفاراتهم للبلاط المغربي حيثما كان يوجد سواء بمراكش أو بفاس أو مكناس.

أما الطرق والمسالك الثانوية، فيظهر أن السكان هم الذين كانوا يتفقون على ترتيب النزايل بها، علماً بأن المخزن كان يحمل مسئولية المحافظة على أمن المسافرين للقائد الذي يمرون بتراب قبيلته، دون تحديد لنقط توقف القوافل(18).

= يسكنها أهل الوطن، ويجري لهم على ذلك إقطاع من الأرض يعمرونها على قدر الكفاية، ثواباً على سكنى المواضع المذكورة يلزمون فيها، ببيع الشعير والطعام وما يحتاج إليه المسافرون من الأدم على اختلافها والمرافق التي يضطرون إليها هم وبهائمهم»، ابن مرزوق التلمساني، المسند الصحيح، مخطوط خ ع، ق 111، ص 286 ــ 287، ذكره الموذن عبد الرحمان، في : العلاقة بين المجتمع القروي والدولة في مغرب القرن 19، رسالة في دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب بالرباط، 1984، ص 74. وهكذا فالرتب في العهد المريني، لم تكن تهتم بالأمن. وفي عهد مولاي إسماعيل كانت القصبات المعروفة التي أسسها لحفظ الأمن عبارة عن مراكز عسكرية، يعمرها الجند، بخلاف ما أصبح عليه الحال في العصر الذي نحن بصدده.

(16) أي للسفراء الأجانب الذين كانوا مستقرين بمدينة طنجة.

(17) الرسالة أعلاه هامش (12).

(18) هذا ما يفهم من رسوم عدلية، للاشهاد على قواد قبائل الأطلس المتوسط، والرسوم المذكورة محفوظة بالخزانة الحسنية، محافظ عهد مولاي الحسن.

كان تحديد موضع النزالة، وتعيين المسئولين عنها، يتم بطريقة استشارية. فَقد كان السلطان يصدر أمره لقواد المنطقة، ليجتمعوا ويتفقوا مع مبعوث مخزني كبير، على تعيين عدد النزايل، التي يتحمل مسئوليتها كل قائد على حدة، وفي الوقت نفسه، يصدر أمره لقاضي المدينة المجاورة ليعين عدلين موثقين لكتابة رسم الإشهاد، الذي يتعهد فيه القواد المعنيون، ويلتزم «كل واحد منهم بتعاهد نزالته بنفسه أو خليفته، إن حصل له عُذر من حَرْكَةٍ أو غيرها، وبما عسى أن يقع في نزالته وفي نواحيها من ترابه، وبعدم الزيادة على قدر الأجرة المعينة بالأمر المولوي، لأهل النزايل إعانة لهم على حراسة الطريق..»[19].

حقوق النزايل : إذا كان الهدف من النزايل هو السهر على أمن المسافرين، والمحافظة على بضائع التجار وأمتعتهم وأموالهم، فإن المخزن حدد، منذ البداية، حقوقاً رمزية يدفعها التاجر أو المسافر لأهل النزالة أي للحراس. وإذا كانت تلك الحقوق زهيدة، فإنها كانت إعانات للحراس، لكي تتم الحراسة في ظروف حسنة وبفعالية. زيادة على أن أهل النزايل وهذا هو المهم، كانوا ملزمين بغرم ما يضيع للمسافرين مضاعفاً[20].

والملاحظ أن واجبات النزايل، كانت تتفاوت، نوعاً، وقيمة حسب المناطق. كما أنها تطورت مع تزايد التدخل الأوربي في بداية القرن العشرين. وقد تدخل الأوربيون في أمرها، كما فعلوا في غيرها من مصالح البلاد. وطرح ذلك التدخل قضايا شائكة مع المخزن، كما سنبين ذلك في محله.

ويظهر أن حقوق النزايل كانت تدفع عن حيوانات النقل وحدها في البداية، خاصة الجمال والبغال. ثم أصبحت كل الحيوانات التي تبيت بالنزالة، يدفع أصحابها قدراً معيناً من المال عن كل رأس[21]. وتشير روايات المسافرين الأجانب، إلى أن اليهود كانوا ملزمين بدفع واجبات المبيت في النزايل عن أشخاصهم[22]. لكن الوثائق التي بين أيدينا، تقتصر

---

(19) رسم إشهاد على قواد أعراب الرباط والأودابة، بمحضر عامل الرباط، مؤرخ بـ 1 محرم 1313 موافق 24 يونيو 1895، وثائق الخزانة الحسنية.

(20) انظر أعلاه، رسم إشهاد على قواد بني حسن، وقد أشار Lemoine إلى أن واجب النزالة كان يؤخذ من التجار بدون صعوبة، لأن «النزايل تضمن السكينة للقوافل، والمخزن هو المسئول ــ بالفعل ــ عما يجري بالنزايل، فكل حيوان أو بضاعة سرقت، كانت تعوض بضعف قيمتها».

Lemoine, «Mission dans le Maroc occidental», 1904, in *Afrique fr. rens. coloniaux*, 1905, p. 72

(21) لا يمكن القطع بعموم هذه الملاحظة، نظراً للثغرات الموجودة بالوثائق، والأكيد أن هناك اختلافات حسب المناطق، انظر أسفله.

(22) - E. Aubin, op. cit, p. 12
- E. Doutté, 1905, p. 22, J Brives, op. cit, pp. 39-40

على ذكر حيوانات النقل، وأحياناً البهائم المعدة للبيع كالبقر والغنم، كما يتبين أن الراجلين كانوا يؤدون في بعض المناطق، وخاصة اليهود ؛ والظاهر أن الأمر يتعلق باليهودي المتجول (العطار) Colporteur[23].

ويظهر أن واجبات النزايل ظلت قارة طيلة عهدي سيدي محمد وابنه مولاي الحسن الأول، على الأقل، ونستطيع أن نتعرف على هذه الحقوق ابتداء من 1308 / 1890 إلى 1325 / 1907، مع بعض الثغرات في الوثائق التي أمكن الاطلاع عليها.

ففي رسالة جوابية، من عامل سلا الحاج محمد بن سعيد، إلى السلطان مولاي الحسن، حول تعيين نزايل الطريق الرابطة بين مكناس والرباط، نجد أن حقوق النزالة التي اقترحها المخزن هي :

* 8 موزونات للجمل.
* 6 موزونات للبغل.
* 4 موزونات للبقر.
* 1 موزونة لرأس الغنم[24].

ونفس الحقوق المذكورة نجدها مفروضة، في ضواحي الرباط مع تغيير طفيف. فحسب رسم إشهاد على قواد الاعراب والأوديا، حددت الواجبات سنة 1312 / 1894 ــ 1895، هكذا :

الجمـل 8 موزونات.
البغـل 8 موزونات.
البقـرة 8 موزونات.
الحمـار 4 موزونات.
الشـاة 2 موزونتين[25].

---

(23) *L'Afrique française*, 1910, pp. 170-171 -

(24) محمد بن سعيد إلى مولاي الحسن، 2 ربيع الثاني 1308 موافق 15 نونبر 1890، يلاحظ أن الواجبات المذكورة لم ترض أصحاب النزايل في القبائل الموجودة بين مكناس والخميسات، الرسالة محفوظة بوثائق الحاج العربي بن عبد الله بن سعيد.
انظر مثيلتها من عامل مكناس للسلطان، في : محمد اللحية، الحياة الاقتصادية في مدينة مكناس في القرن التاسع عشر (1850 ــ 1912)، رسالة في دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1984.

(25) رسم عدلي مؤرخ في 1 محرم 1313 موافق 24 يونيو 1895.

أما بالأطلس المتوسط، حيث تتغير طبيعة المنطقة، وتحل الجبال محل السهول، وربما نظراً للحالة الاقتصادية والاجتماعية، التي تميز سكان الجبال عن سكان السهول، فنلاحظ أن حقوق النزايل تحدد بشكل آخر، يمكن أن نجد فيه بعض الإيضاحات حول الأحوال الاجتماعية والاقتصادية لمجتمع الجبال، ويبين لنا مثال قبيلة آيت يوسيّ هذا الواقع. إذ نجد فيها حقوق النزايل تتغير من نزالة إلى أخرى، حسبما يبرزه الجدول الآتي :

حقوق النزايل بآيت يوسي سنة 1312 / 1894 ــ 1895

النزالة المؤدى عنه	نزالة دار الطمع	نزالة شائف النعام	نزالة النوالة	نزالة تشوشاك	نزالة أم جنيبة	نزالة تاغزوت	نزالة أيت بن يوسف	نزالة سهب العيا	نزالة تربة	نزالة أزغار
البغلة	1 بسيطة	1/2 بسيطة	4 أوقيات + خبزة	1 بسيطة	5 أوقيات	1 بسيطة	8 موزونات	1 مثقال	2 درهمان	2 مثقالان
الحمار	1/2 بسيطة	1 قرش	2 أوقيات + خبزة	1/2 بسيطة	2,5 أوقية	1/2 بسيطة	4 موزونات + خبزة	1/2 مثقال	1 درهم	1 مثقال
الراجل	8 موزونات	4 موزونات	—	8 موزونات	—	—	—	—	—	2 درهمان

ملاحظات على الجدول أعلاه : يظهر من الجدول أن وسيلة النقل المعتمدة في المناطق الوعرة هي البغال والحمير وأن الراجلين كانوا يؤدون عن أشخاصهم، الأمر الذي لا نصادفه في مناطق السهول. ثم أن الجدول لا يذكر الحيوانات الأخرى خاصة الأغنام وهي ما يربي في الجبال. ويثير هذا الجدول بعض التساؤلات : فهل كان الراجلون يضطرون لدفع واجبات المبيت أو المرور، في مناطق فقيرة أو محفوفة بالخطر ؟ أم يتعلق الأمر بنزايل قليل من يمر بها ؟ ويثير الجدول كذلك قضية أخرى تتعلق باستعمال نقود مختلفة داخل القبيلة الواحدة لعدِّ الأجر الواحد. وعلى كل حال تبقى هذه الملاحظات محدودة، ومحصورة في نطاق ضيق هو منطقة آيت يوسي بالأطلس المتوسط.

ومن تنظيم الحماية للمسافرين والقوافل عبر الطرق والمسالك في البلاد المغربية، سواء منها طرق السهول أو طرق الجبال ــ كما تثبت ذلك الرسوم الشرعية ــ يظهر مدى الاهتمام الذي كانت الدولة المغربية توليه لمسألة توفير الأمن للناس، كما سبق لجرمان عياش أن أوضح

(26) رسم اشهاد على قواد آيت يوسي، بتاريخ 10 صفر 1312 موافق 13 غشت 1894.

ذلك في دراسته للوظيفة التحكيمية للمخزن(27). وإن التدخل الأجنبي في مرافق الدولة المغربية هو الذي ساهم في الاخلال بنظام النزايل.

وكل ما سبق يبين بوضوح الاهتمام المتزايد بتوفير الظروف الملائمة للمسافرين والمبادلات التجارية خلال القرن التاسع عشر، وينفي صفة الفوضى التي حاول الأوربيون إلصاقها بالمجتمع المغربي. ويوضح ــ بالتالي ــ أن تلك الفوضى لم تظهر ولم تنم إلا مع التدخلات السافرة في مرافق الدولة المغربية ومنها مؤسسة النزايل.

الأوربيون والنزايل : لفهم علاقة الأوربيين بالنزايل، من الضروري، التذكير بالتأثير السيء، الذي أحدثته الامتيازات التي حصل عليها الأوربيون في المغرب بعد منتصف القرن التاسع عشر، إن المتتبع لاحداث التاريخ المغربي المعاصر، يلاحظ العواقب السيئة، التي نتجت عن التدخل الأوربي في شئون الدولة المغربية. وإذا كانت المعاهدة الانجليزية المغربية المبرمة سنة 1856، حجر الأساس في الامتيازات التي حصل عليها الأوربيون، إذ انفتحت البلاد إثرها للتأثيرات السياسية والاقتصادية المتنوعة، فإن عواقب حرب تطوان (1860) كانت من السوء، بحيث أدت إلى تداخل الرعايا الأوربيين في الأمور الإدارية والحضرية والصحية وغيرها(28).

وتجدر الإشارة إلى أن الأوربيين، استفادوا ــ خاصة ــ من امتياز حق الحماية القنصلية، ليطوروا مشاريعهم الاستغلالية. فبواسطة محميهم من المغاربة، الذين كانوا يتخذون صفة السماسرة في الميدان التجاري. وبواسطة المخالطات مع سكان البوادي تدخلوا في أمور التجارة الداخلية والزراعة وتربية الماشية، وحشروا أنفسهم في شئون القواد، وفي علاقة هؤلاء مع السكان(29).

وكان الأوربيون يشجعون أصحابهم على تجاهل أوامر الإدارة المغربية، وعلى الإساءة لمصالح البلاد، ومن هذه الزاوية كان تدخلهم في مؤسسة النزايل لارتباطها بالتجارة والمبادلات الداخلية.

---

(27) Germain Ayache, *Etudes d'histoire marocaine*, SMER, Rabat, 1979, p. 174 et suite

وهنا نعثر على رسم إشهاد آخر، نظم حماية أمن الطريق بين فرق آيت يوسي سنة 1871، أي قبل التنظيم الذي جدده الرسم المذكور أعلاه بـ 23 سنة.

(28) Ibid, p. 97

ــ أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا، جـ 9، ص 101.

ــ علال الخديمي، أثر الاستقرار الأجنبي بالدارالبيضاء خلال القرن التاسع عشر، أعمال ندوة الدارالبيضاء، نشر كلية الآداب بالدارالبيضاء 1، 1983، ص 29 ــ 75.

(29) علال الخديمي، عواقب التدخل الأوربي بالشاوية، مجلة كلية الآداب بالرباط، عدد 11.

وتطلعنا الوثائق، على أن التدخل الأجنبي في أمر النزايل، حدث منذ وقت مبكر من القرن XIX. ففي سنة 1285هـ / 1868، تواردت شكايات أهل النزايل، من «أصحاب النصارى»، الذين أخذوا يتلاعبون بأهل النزايل، عن طريق ارتكاب الغش، ورفض أداء حق النزالة، واتهام الحراس بالباطل. ويبدو أن الأمر فشا إلى حد أن السلطان تدخل لدى الهيأة الدبلوماسية بطنجة، بواسطة نائبه محمد بركاش ؛ ليبرز المصلحة العامة من وجود النزايل بالطريق. ويحذر من خرق التجار الأجانب لقوانين البلاد. جاء في رسالة السلطان[30] : «فقد تشكى أهل النزائل الذين بقرب الرباط، بأن الجمالة[31] أصحاب النصارى، يأخذون من أصحابهم بطائق ويمرون بها عليهم، ولا يعطون حق النزايل، ثم يبيعونها لجمالة آخرين ليسوا من أصحاب النصارى، ويسلكون بها مجاناً. وإذا حاول أحد منهم مخاطبتهم بحق النزالة يرمون بعض حوائجهم، ويدعون أنهم نهبوهم. حتى صار أهل النزايل لا يقدرون على مخاطبة جل الناس بحق النزالة، خوفاً على أنفسهم[32]. فلابد تكلم مع النواب في ذلك، وقرر لهم أن هذه النزايل، أنزلت هناك قديماً، من عهد جدنا مولانا سليمان وسيدنا الوالد قدسهما الله، لمصلحة حفظ الطريق والقيام بحراستها ليلا ونهاراً. وما يقبضونه من القوافل هي إعانة لهم على ذلك. وما قد وقع فيهم كلام منهم في شأنهم في هذه السنين الماضية إلى هذه الأيام أرادوا خرق القانون الذي وجدنا عليه أسلافنا معهم. وذلك فيه ما فيه. ومخالف للشروط..».

وإذا كانت المستندات لا تسعفنا لتتبع مآل التدخل الأجنبي في النزايل، منذ التاريخ المشار إليه، فبإمكاننا أن نؤكد، على أن أهل النزايل ظلوا ملتزمين بأوامر المخزن في عهدي سيدي محمد وابنه مولاي الحسن الأول، بيد أن تفاحش تداخل الأجانب في أمور البادية المغربية بعد ذلك وما نتج عنه من تآكل سلطة الحكام وسلطة المخزن بالتدريج، أدى إلى ردود فعل عكسية من أهل النزايل، خاصة، ومن طرف القبائل بصفة عامة[33].

---

(30) الرسالة مؤرخة بـ 10 رجب 1285 موافق 27 أكتوبر 1868، الاتحاف، الجزء 3، ص 391.

(31) سائقي الجمال (أصحاب الجمال) أو سائقي القوافل، ويقال الحمارة للمكلفين بسوق الحمير والبغال.

(32) كثيراً ما أشار المسافرون الأجانب بالمغرب في مذكراتهم، إلى أنه نتيجة للمطالب الخيالية بالتعويضات، أصبح الأوربي في أعين الناس «شيئا مرتفع الثمن وسهل الكسر». مما كان يدفع بهم إلى الابتعاد عنه خوفاً من أداء تعويضات كبيرة، يفرضها المخزن على سكان المنطقة التي يدعي الأوربي بتعرضه فيها للسوء.

(33) كتب السلطان مولاي الحسن إلى عامل الرباط، عبد السلام السويسي حول تعسفات أهل النزايل في طريق الرباط ـــ الدارالبيضاء، الذين أخذوا «يقبضون من المارين بالطريق مالاً له بال، ويشددون بالتضييق عليهم في ذلك، وأحدثوا نزائل أخر على التي كانت» 15 ذي القعدة 1296 موافق 31 أكتوبر 1879، انظرها في نهليل، 1915، لوحة XLIII.

وعندما ازداد التدخل الأوربي، وأسفرت الأطماع الفرنسية عن وجهها بعد الاتفاق الانجليزي الفرنسي سنة 1904. ونظراً للظرفية الاجتماعية والاقتصادية، التي كان المغرب يمر بها، والتي تميزت باضطراب الأمن نتيجة للضغوط الأجنبية ولردود فعل الجمهور، نظراً لكل ذلك، نلاحظ أن القواد زادوا في حقوق النزايل وكذا في عددها. وإذا كان هدفهم هو المحافظة على الأمن في قبائلهم، فبإمكان المتتبع لتطور الأحداث، أن يرى في ذلك، نوعاً من المقاومة غير المباشرة، لتفاقم أعمال الاستغلال الاقتصادي للمغرب. كما يرى فيه، مصدراً من مصادر الدخل، للقواد الذين أصبح المخزن يطالبهم بالمزيد من التكاليف، لمواجهة الأزمة المالية الخانقة.

وتدلنا الوثائق على نماذج من شكاوي التجار، من ارتفاع حقوق النزايل، وخاصة بالجنوب المغربي، في طريق : الصويرة — مراكش، من جهة، وطريق الصويرة — سوس (تارودانت)، من جهة أخرى.

كتب السلطان مولاي عبد العزيز، للقائد المكي المروري الشيظمي يقول[34] : «فقد بلغ علمنا الشريف، أن طريق المخزن من الصويرة إلى مراكش كثر فيها العطاء من المارين، ونصب النزائل الخارجة عن الحد بقصد قبض أربعة ريال ونصف ريال، عن كل جمل حامل للسلعة، حتى صار الجمالون يؤدون من الصويرة إلى مراكش عشرين ريالا [...] وحصل الضرر الكبير بإحداث ذلك للتجار. وتشكى نواب الأجانب بما لحقهم من العطاء المذكور. وعليه فنأمرك أن تقوم على ساق الجد، في الضرب على يد المحدثين لذلك من إخوانك، وكفهم وإلغاء ما يقبضونه مما ذكر [...]. وقد كتبنا بمثله لغيرك من خدامنا عمال حاحا[35] والشياظمة والسلام».

وقد تدخل المفوض الفرنسي بطنجة في المسألة. إذ كتب إلى وزير الخارجية بيشون (Pichon)، يتهم القائد انفلوس الحاحي بالتضييق على الأوربيين بمدينة الصويرة، وبنهب قطعات المحميين. ومطالبة القوافل بواجبات تعسفية. كما اتهم في نفس الرسالة، عامل المدينة، عبد الرحمان بركاش، بالتواطؤ مع القائد انفلوس[36].

ويبدو أن القائد أنفلوس، رد على اتهامات التجار وعلى الممثل الفرنسي وكتب للسلطان يبرر ما أحدثه. نفهم ذلك من رسالة سلطانية، إلى عامل الصويرة جاء فيها : «قد أجاب

---

(34) الرسالة مؤرخة بـ 15 ذي القعدة 1323، موافق 11 يناير 1906، انظرها في : نهليل، لوحة CIX.

(35) مثل القائد أنفلوس والكلولي.

(36) Régnault à Pichon, 11 fevrier 1907, D.D.F. Affaires du Maroc, T. 3, p. 177

الخديم أنفلوس عن شكوى تجار الأجانب، بما أحدثه من العطاء على سلعهم بالنزائل فأضربهم وبأهل الصويرة، في المجلوب لهم من الميرة وغيرها : بأنه ما جعل النزايل إلا حفظاً لأموالهم، وفراراً من رجوع عهدتها عليه إذا ضاعت، وأمرناه بالاقتصار على ما كان يؤدى عن ذلك قبل. وبأن يبين قدره، وقدر ما يقبض الآن ليظهر. وبحفظ الطرق وعدم إهمالها، وجعلنا عهدتها عليه على كل حال»(37).

يتبين من اتهامات النائب الفرنسي، وتبريرات القائد المغربي، الصراع الخفي الدائر بين الأجانب والمغاربة، ومحاولات الصمود المغربية، وما واكب ذلك من تسارع الاستغلال الرأسمالي، وردود فعل المغاربة. والنتيجة كانت حتمية حيث تدهورت الأوضاع الداخلية بالمغرب، سواء من الناحية الأمنية أو من ناحية تصرفات القواد، التي أصبحت تتجاوز تعليمات المخزن.

والأكيد أن المخزن، نفسه، كان يرى في ذلك، تطوراً منطقيا لعواقب الضغوط الأوربية، التي كانت تحاصره من كل جانب. ولهذا نلاحظ أن الرسالة السلطانية، تتفهم ما أحدثه القائد انفلوس من خرق لقانون النزايل، مادام ذلك الخرق يستجيب لتطور الأوضاع السياسية والاقتصادية والأمنية، واكتفى السلطان بإصدار أوامره للتحقيق في المسألة، لكنه أكد على ضرورة حفظ الأمن. وختم رسالته هكذا : «وعليه فنامرك أن تبين قدر ما كان يؤدى في النزايل على السلع قديماً، وقدر ما يقبض فيها الآن، بياناً شافياً محرراً، ليؤمر فيه بالمقتضى بحول الله».

وما كان الأجانب ليقتنعوا بحجج المغاربة وتبريراتهم، في عصر عرف تنافساً حادّاً بين الرأسماليين، وفي الوقت الذي اشتد فيه التهافت على كسب مزيد من النفوذ، في المغرب بصفة عامة، وفي الجنوب المغربي، بصفة خاصة(38).

بيد أنه — وكما عودنا الأوربيون في علاقتهم مع المغرب — حصل اتفاق بين الممثلين الأجانب، حول التدخل المشترك للضغط على المخزن، للتخفيض من واجبات النزايل. وهكذا

(37) مولاي عبد العزيز إلى عبد الرحمان بركاش، 13 ربيع II 1325 موافق 26 ماي 1907، كناش مكاتب الطابع الشريف، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، ص 117.

(38) عرف الجنوب المغربي، في نهاية العقد الأول من القرن العشرين تنافساً حادا بين المؤسسات الألمانية والانجليزية والفرنسية، ومقابل هذا التنافس كانت العلاقات السياسية بين المغرب وفرنسا شديدة التوتر في حين كان المخزن الحفيظي يعاني من أزمة مالية خانقة.
قارن «حادث أكادير 1911، والعلاقات المغربية الألمانية الفرنسية»، موضوع مساهمتنا في ندوة أكادير الكبرى، 1986.

عقدت الهيأة الدبلوماسية اجتماعا في 29 نوفمبر 1910، لدراسة «مسألة النزايل التي وضعها قواد الجنوب». وفي هذا الاجتماع، صرح الممثل البريطاني بأن قضية النزايل تشغل بال حكومته. وأنه لما التقى بالتجار في الصويرة، بينوا له أنهم يدفعون «عشرة (10) دورو للجمل». واقترحوا عليه أن يخفض الواجب إلى ريال واحد (1) للجمل ونصف $\left(\frac{1}{2}\right)$ ريال للبغل وربع $\left(\frac{1}{4}\right)$ ريال للحمار. كما ذكر أنه تدخل لدى القائد أنفلوس، الذي أجاب بأنه سيعمل بما اتفق عليه الدبلوماسيون مع المخزن، إذا عمل بذلك الكلولي والمتوكي وخُوبّان. وأضاف الوزير البريطاني «ان الصعوبة الوحيدة، يظهر أنها تأتي من كون السلطان، والوزير الأكبر يتقاضون إتاوة كبيرة شهرياً من عائدات النزايل»[39].

وقد اتفقت الهيأة الدبلوماسية، على بعث مذكرة احتجاج إلى المخزن، كما قررت إرسال مذكرة أخرى إلى المقري «الذي هو أحسن تفهما من غيره، ويمكن أن يفهم المخزن بأضرار النزايل»[40].

هكذا خصصت الهيأة الدبلوماسية بطنجة اجتماعاً لدراسة مسألة داخلية من اختصاص حكومة المغرب، لا لإصلاح المسألة، ولكن للحصول على مزيد من الامتيازات للمؤسسات الرأسمالية، على حساب مصلحة البلاد، التي كانت في أمس الحاجة للمال، وفي أمس الحاجة للحفاظ على الأمن الداخلي. وإذا علمنا أن هذه التطورات، كانت تجري في وقت كان فيه المخزن الحفيظي، في صراع غير متكافىء مع الضغوط الدبلوماسية والمالية الفرنسية، نفهم لماذا ظلت مسألة النزايل مطروحة، خاصة بالجنوب. وبالتالي نفهم التدخلات الفرنسية في المنطقة، التي أصبحت ميداناً للمنافسات الامبريالية قبيل أزمة أكادير صيف 1911. ففي يونيو 1911، تدخل القنصل الفرنسي بالصويرة، لدى القائدين الكلولي وأنفلوس، وحصل

---

(39) من مقرر جلسة الهيأة الدبلوماسية بطنجة بتاريخ 29 نوفمبر 1910.
Archives Etrangères, Paris, Maroc, Nouvelle série, T. 318, p. 65.

(40) كان المقري بباريز يتفاوض مع الحكومة الفرنسية حول مسألة الديون (Ibid).
وبموازاة هذه الضغوط الدبلوماسية، نددت نشرة إفريقيا الفرنسية، الناطقة باسم الأوساط الاستعمارية، بما سمته الضرائب التعسفية التي يفرضها قواد مولاي عبد الحفيظ على التجارة الأوربية، ومما قالته : «لقد أشرنا العديد من المرات، إن هذه الطريق (الصويرة ــ تارودانت) مراقبة بعدد من النزايل أو «المراكز المسلحة»، للقائد انفلوس والقائد الكلولي والقائد المسكالي، الذين يتقاضون في المتوسط 5 بسيطات عن حمل الجمل أو اليهودي المتجول (العطار Colporteur)».
وطالبت النشرة ــ كعادتها ــ بتدخل بوليس الصويرة لمصادرة النزايل الموجودة بقرب المدينة.
Bulletin du comité de l'Afrique française, 1910, pp. 170-171

منهما على وعد بتخفيض واجبات النزايل في قيادتيهما[41]. وأبرق المفوض الفرنسي بطنجة لوزير الخارجية، يخبره بالنتائج الاقتصادية، التي حصل عليها القنصل الفرنسي لدى القائدين المذكورين لصالح التجارة بين مدينة الصويرة من جهة وآسفي ومراكش وسوس من جهة أخرى[42]. وبالفعل، فقد أزال القائد انفلوس ثلاث نزايل، واحدة في طريق مراكش، واثنتان في طريق بيباون[43].

لا نعلم ــ يقينا ــ مصير التدخلات الأجنبية، لصالح المؤسسات الرأسمالية في الجنوب المغربي، ولكننا، نؤكد على أن التنافس ظل حاداً، إلى أن تأزمت الوضعية بين الأوربيين. عندما أرسلت ألمانيا سفينة حربية إلى ميناء أكادير في 1 يوليوز 1911. لقد أثار هذا الحضور بعض الأمل لدى المغاربة في إمكانية حدوث تطور لصالح البلاد إلا أنهم ظلوا حذرين، لأن السياسة الألمانية المترددة، لم تقنع السلطان ولا قواده بالجنوب بالقطيعة مع الفرنسيين. وقد بينت الأحداث ــ فيما بعد ــ مصداقية هذا الحذر ؛ إذ أصبح الفرنسيون ــ بعد تخلي ألمانيا ــ وحدهم في الميدان، ليفرضوا شروطهم على المغرب.

خاتمة واستنتاجات :

حاولنا في هذه الدراسة، أن نلم ببعض الأمور التي تهم النزايل، كمؤسسة اجتماعية، كانت تؤدي خدمة هامة لأمْن المبادلات الداخلية بالمغرب خلال القرن التاسع عشر. ومن تتبع تطورها، ووظائفها يمكن للباحث، أن يخرج بعدة ملاحظات قد تعطي للموضوع أبعاداً أخرى، في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي ببلادنا. كما أن دراسة علاقة النزائل بالتدخل الأوربي، قد تساعد على فهم آليات ذلك التدخل، ومدى تأثيراته على الحياة العامة بالمغرب خلال القرن الماضي وبداية القرن العشرين.

إن تدخل الأوربيين السافر في مسألة النزائل، وإنكارهم الحقوق الهزيلة، التي كان القواد يأخذونها للاستعانة بها على حماية المبادلات الداخلية، في وقت تكاثرت فيه عوامل التخريب، يبرز جانبا آخر من الضغوط الاقتصادية التي مارستها الامبريالية على المغرب، بجانب الضغوط الدبلوماسية والعسكرية. كما أن الضربات التي وجهت لمصلحة حماية الأمن بالطرق، من طرف الأوربيين ومحمييهم، كانت من أسباب انتشار الفوضى، التي تذرع بها المستعمرون ليشرعوا في احتلال البلاد.

---

(41) رسالة من قنصل فرنسا بالصويرة إلى مفوضية طنجة، 28 يونيو 1911.
DDF, Aff. du Maroc, 1910-1911, pp. 397-399

(42) Ibid, p. 397

(43) Ibid, pp. 404-405

ومن الجدير بالملاحظة، أنه إذا كان الأجانب قد استغلوا النزايل، وعتاقة وسائل النقل، لكسب الأرباح الطائلة على حساب السكان، فإنهم عانوا منها في النهاية، عندما تزايد تهافتهم وتأكدت أطماعهم، وهكذا أصبحت النزايل بمثابة مراكز تعشير أو جمارك، يضطر فيها التاجر إلى دفع مقابل من أرباحه. وهذه الملاحظة تثير بعض التساؤلات : فهل أصبحت النزايل في فترة من فترات الصراع المغربي الأجنبي، وسيلة من وسائل حصر التدخل الأوربي ؟ أم يمثل ارتفاع الواجبات المفروضة بها، وسيلة من وسائل التعويض، شجعها المخزن، للحصول على بعض الأموال، بعد أن سدت عليه، المؤسسات الرأسمالية جميع المنافذ ؟

ومهما يكن، فإن مسألة النزايل من القضايا العديدة التي طرحها الضغط الأوربي بالحاح، في مطلع القرن العشرين، عندما سعت بعض الدول الأوروبية في جعل حد لصمود الدولة المغربية في تصفية ما تبقى من مظاهر سيادتها.

* * *

وهناك ملاحظة أخيرة نثيرها، فيما يخص أهمية النزايل في دراسة تاريخ المدينة المغربية، فمن التعرف على مواقع النزايل ووظائفها ونموها، يظهر أن كثيراً من المدن المغربية قد نمت انطلاقاً من نزالة في الأصل، وبالتالي من محور تجاري، كما يظهر أن موضع النزايل كثيراً ما كان مرتبطاً بمواقع استراتيجية ؛ في ملتقى طرق أو في مواضع تتوفر على المياه الغزيرة. وهذا حال مدينة سطات، مثلا، التي نمت انطلاقاً من وظيفة الأمن، ومن أهمية الموقع[44]، وخصوبة المنطقة ووفرة مياهها ؛ حتى أن معظم أحياء المدينة مازالت تحمل أسماء النزايل العديدة التي كانت موجودة بها. وإذا أمكن التعرف على نمو المراكز الحضرية الصغرى التي تتخلل محاور الطرق الرئيسية اليوم، فسنجد أن أصلها نما انطلاقاً من نزالة.

علال الخديمي
كلية الآداب ـــ الرباط

(44) إن النزايل التي تحولت إلى أحياء هي من الجهة اليمنى للوادي أي الجهة الشرقية إلى الجهة اليسرى (الجانب الأيمن) : الزاوية الناصرية، نزالة بلحاج الكبش، نزالة الشيخ ابن عمر، نزالة سيدي بوعبيد (يسكنها دراوة)، نزالة شرقاوة، نزالة دكالة، نزالة الحاج رحال، نزالة اسماعلة، نزالة سي المعطي بن عبد الله، نزالة الشيخ بوشعيب الدكالي، نزالة مولاي أحمد، نزالة دار الصابون، نزالة السوق.

Résumé

Les voies de communication au Maroc du XIXème siècle, si elles n'étaient pas tracées par les techniques modernes, n'en étaient pas moins établies par l'usage. Elles étaient surveillées par des nza'il, ou postes qui servaient pour le contrôle, pour le relai, mais aussi pour le péage. Ces nza'il se multiplièrent avec le développement du commerce européen. Aussi furent-elles pour les Européens un autre moyen de se plaindre du Makhzen et d'exercer sur lui leur volonté de puissance.

هيسبريس تمودا، العدد 31 (1993)، ص ص 23 ــ 33.

وثيقة عثمانية حول معركة وادي السبيل
4 غشت 1578 : (المساهمة والتأويل)

أول ملاحظة يمكن أن يسجلها الباحث حول هذه المعركة هي كثرة ما كتب عنها عند الطرف المنهزم. وإذا كان الأمر يفهم بالنسبة لمعركة حقق فيها المسيحيون انتصارا ساحقا كمعركة ليبانتو (7 أكتوبر 1571)، فإن كثرة الإنتاج حول الهزيمة ليس له ما يبرره فغالبا ما يغض الطرف عنها. ويحاول الطرف المنهزم إعطاء التبريرات كلما سمحت الفرصة بذلك.

وبقراءة في لائحة المصادر الأجنبية المتعلقة بمعركة وادي المخازن يلاحظ :

1 ــ أنها كتبت بلغات أجنبية (غير برتغالية) فكل من Joachim De Centellas'[(1)] البرتغالي و Fray Luis De Nieto[(2)] كتبا مباشرة بعد المعركة كتبا بالفرنسية، ولم يكن بإمكان برتغالي واحد أن يكتب حقائق المعركة مخافة أن يقدم للمحاكمة بتهمة الخيانة الوطنية، ومن ثمة نلاحظ أن مؤلفي معظم التقارير حول المعركة كانوا يفضلون عدم ذكر أسمائهم[(3)]، ولم يتحرر المؤرخون البرتغاليون من هذه العقد إلا بعد سنة 1943 (Bovill, 1952, p. 187).

2 ــ إن هذا الكم من الكتابات هو عبارة عن مذكرات كتبها بعض من شارك في الحملة البرتغالية.

3 ــ تهتم هذه المصادر بالمعركة من زاوية خاصة وتتعلق بتحديد المسؤوليات في المعركة (بوشرب (1983) ص 118)، دون إعطاء أهمية للجانب المغربي / الإسلامي في الهزيمة.

---

(1) Joachim De Centellas', Relation de la bataille de Elksar el Kebir, in De Castries : Sources inédites de l'histoire du Maroc, France I, p. 670.

(2) Nieto (Fray Luis De), Relation de la bataille de Alksar el Kebir, in De Castries, Sources inédites de l'histoire du Maroc, France I, p. 438.

(3) تتعدد الأمثلة حول ذلك فمن أصل 9 شهادات حول المعركة نشرها دوكاستر توجد ثلاثة مجهولة المؤلف وهي :

a) Anonymous, A dolorous and must terrible and bloudy battel fought in Barbarie. in S.I.H.M. Ang. I. p. 330.
b) Anonymous, *Relation de la bataille de Al-kasar El-kebir in* S.I.H.M. France, I. p. 654.
c) Anonymous, Relation de la bataille de Al-kasar El-kebir. in S.I.H.M. France, I. p. 662.

أما عن المشاركة التركية في هذه المعركة فتقدمها المصادر والوثائق الأجنبية من زاويتين :

الأولى : تؤكد على كثافة الوجود التركي في المغرب، ففي نهاية أكتوبر 1561 يؤكد تقرير Fransisco De Ibonez على الحضور العسكري التركي في كل موانىء المغرب ويسجل وجود أربع سفن عاملة في مياه المضيق كما يذكر وجود سفن في كل من بادس وتطوان والعرائش وسلا (S.I.H.M Ang I, 160-2) وتؤكد وثيقة أخرى أن ما كان بمراكش من الحرس التركي كان يصل إلى خمسمائة تركي بقوا مع عبد الملك بعد رحيل رمضان باشا (S.I. Ang I/265-74)، وتفيد وثيقة إسبانية أخرى أن بميناءي العرائش وسلا 23 سفينة وفدت من الجزائر ــ عشية معركة وادي المخازن ــ وكذا سفنا أخرى في ملك التركي مراد رايس (S.I. Esp III. p. 246-8).

وقد يشك في الأرقام التي تقدمها الوثائق الأجنبية باعتبارها كانت تميل إلى التهويل من شأن الوجود التركي في منطقة شمال إفريقيا فقبيل المعركة يشير L. De Herreira إلى أن الأسطول التركي في الجزائر تلقى الأوامر للتوجه إلى سواحل الأندلس وأن عشرة آلاف تركي توجد في البلاد ويتوقع أن تقوم ثمانون سفينة حربية بأعمال التخريب في بحار الغرب (S.I. Esp).

الثانية : تشير إلى حجم المشاركة التركية في المعركة (أي المساهمة الفعلية) ففي رسالة من De Silva إلى الملك فيليب الثاني بتاريخ 13 مايو 1578 يذكر أن الباشا العثماني بالجزائر بعث بنجدة من 150 سفينة حربية وأن أوامر صدرت بالفعل بمده (أي عبد الملك) بقوة من أربعة أو خمسة آلاف تركي ولو تحت ستار جمع فرضة خاصة عندما تحفظ عبد الملك المعتصم من العون العثماني (S.I. Esp III. 403-6).

أما بالنسبة للمصادر المغربية فلا يزيد الصدى الذي كان لمعركة وادي المخازن على تلك الفقرات المتميزة التي خصصها الفشتالي[4] والمؤرخ المجهول[5] وتناقلتها المصادر اللاحقة أو تلك القصائد الشعرية التي ألقيت في مجلس السلطان أحمد المنصور السعدي (الجراري ص 119). وعلى عكس المصادر الأجنبية التي تكاثرت بعد 1640 فإن الذاكرة الجماعية

---

(4) جاء الحديث عنّ معركة وادي المخازن عند الفشتالي في معرض حديثه عن أوصاف المنصور السعدي، (ينظر الفشتالي، مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا، تحقيق عبد الكريم كريم، د.ت. ص 39 و49).

(5) لعل أهم نص مغربي نتوفر عليه حول معركة وادي المخازن هو ذاك الذي يحتويه كتاب المؤرخ المجهول حيث يقدم بعض التفاصيل التي لا تتوفر عند غيره (ينظر : المؤرخ المجهول، تاريخ الدولة السعدية التكمدارتية، نشرة ج، كولان، الرباط 1934، ص 58 إلى ص 63).

المغربية كانت قصيرة وسرعان ما خفت صدى نصر وادي المخازن وتحول إلى مجرد حدث، وكان استحضاره فيما بعد وليد الفترات العصيبة في تاريخ المغرب فهو ثراء يلهب ويدعم شعورا قويا بـ «الأمل وبالاعتزاز الوطني» (Berthier, 1985, p. 103).

ورغم إشارتها للمساهمة التركية في المعركة فإن المصادر المغربية حاولت التقليل من أهمية هذه المشاركة. فالأتراك ــ حسب المصادر المغربية ــ لم يعد لهم أي وجود في المغرب، «ولقد اضطر عبد الملك، الذي استنجد بالجيش التركي، أن يستلف المال من كبراء فاس وأعطى الأتراك خمسمائة ألف وخرج لوداعهم بنفسه»[6] (المجهول ص 53).

وتحاول مصادر أخرى أن تظهر الدور السلبي الذي قام به الأتراك في المعركة إذ يذكر صاحب النزهة أن موت عبد الملك كان من تدبير الأتراك العثمانيين، فقد «كان سبب وفاة عبد الملك أنه سقي سما، وذلك أن قائد الأتراك الذي كان معه واسمه رضوان علوج بعث لبعض قواده أن يتلقاهم بكعك مسموم هدية لعبد الملك وقت جوازهم عليه، قصد بذلك قتله بعد أخذه به مدينة فاس ليثبت لهم الملك فيها فلم يكمل الله مرادهم» (النزهة ص 77).

وتستوقفنا عند الفشتالي في «مناهل الصفا» ــ بصدد معركة وادي المخازن ــ عبارات : «وشاعت أخبار ذلك الصنيع في المشارق والمغارب وسائر الآفاق ودويت لصيته الأرض وطار ذكره وانتشر في المعمور خبره...» (الفشتالي/ كريم ص 48). وهي العبارات التي دفعتنا إلى القيام بجولة في المصادر العثمانية لنقف على الصدى الذي كان لهذه المعركة.

وبادىء بدء، نشير إلى أن صدى المعركة في المصادر التركية لم يكن في مستوى حجمها ولم يتعد تلك الإشارات الخفيفة التي خصصها لها الجنابي[7] في تاريخه وتناقلها عنه اللاحقون من المؤرخين العثمانيين من أمثال هزارفن[8] ومنجم باشي[9] ومصطفى نوري باشا[10].

---

(6) ومن جهة أخرى يؤكد المجهول على الدور الذي لعبه جيش فاس في المعركة حيث يقول : «ولما أرسل مولاي عبد الملك جيش الجزائر المعين له، أخذ في تربية الجيوش من مدينة فاس.. فجمع جيشا عظيما مع ما كان عنده من أهل الأندلس وزواوة وشرذمة قليلة من الترك قعدت معه...» المجهول، ص 53.

(7) الجنابي (مصطفى) (ت. 1590). البحر الزخار والعيلم التيار، مخطوط خزانة نور عثمانية، رقم 3098 (استانبول).

(8) هزارفن حسن، تنقيح تواريخ الملوك.. مخطوط مكتبة نور عثمانية، رقم 3265 (استانبول).

(9) منجم باشي، تاريخ الدول، مكتبة السليمانية (استانبول) أسعد افندي 2103.

(10) Mustafa Nuri Pasa- NATAYIC UL VUKUAT 4 cilt ANKARA 1987

ويعود السبب في ذلك إلى أن المؤرخين ساروا على نهج التواريخ المسيحية الخاصة بالحروب ضد الأتراك العثمانيين. وبالرغم من استمرار الحروب بين إسبانيا المسيحية وشمال افريقيا فقد نقلت هذه التواريخ مركز الصراع مع الإسلام بعيدا عن شمال افريقيا، إذ استرعى حصار مالطة (1565) ومعركة ليبانتو (7 أكتوبر 1571) كثيرا من الاهتمام، ومن ثمة لم تحظ آخر حرب صليبية بالاهتمام (Braudel 1982 T. I p. 462) في حوليات الجماعة الإسلامية.

ونعتقد أيضا أن السبب في ذلك يعود إلى أن معظم المؤرخين العثمانيين نقلوا معلوماتهم عن الصراع المسيحي / الإسلامي في غرب البحر الأبيض المتوسط من كاتب جلبى (حاجي الخليفة) الذي وضع مؤلفه خلال نهاية القرن السادس عشر «تحفة الكفار في أسفار البحار»، ومعلوم أن كاتب جلبى توقف في تاريخه للتوسع العثماني عند استعادة تونس 1574 ؛ أي بعد أربع سنوات قبل معركة وادي المخازن.

وتطلع علينا هذه المصادر بتسمية جديدة لهذه المعركة وهي معركة **وادي السبيل**، وهناك من المؤرخين الأتراك ــ أمثال هزارفن ــ من يذكرها باسم وادي السبيل بالرغم من أنه لا وجود لمكان بهذا الاسم في الرقعة الجغرافية التي دار فيها القتال، وبالرغم من الإغراء الذي يقدمه التحريف الصواتي لتسمية «واد ريسانة»، فإننا نعتقد أن التسمية تستمد ولاشك من واقعة «قطع الجسور» التي ترتب عليها سيل الماء وهو أمر تؤكد عليه المراجع التركية. ونعتقد أيضا أن التسمية مأخوذة من مصدر واحد مع تسجيل التصحيف (بإضافة الباء) في بعض المصادر، وهي قليلة.

وتختلف هذه المصادر في مسألة ذات حساسية كبرى وهي موت عبد الملك السعدي، إذ يذكر هزارفن والجنابي «إن عبد الملك مات من شدة الفرح، وقيل من القرح، وكان على فرس فمال فكاد يسقط، فأدخل العجلة فمات فيها من ساعته» (الجنابي، ص 209 (1))، وهذا يعني أن عبد الملك حسب المصدرين المذكورين توفي أثناء المعركة. أما مصطفى نوري باشا (مؤرخ من جيل الناصري) فيذكر أن «ملك البرتغال والشريف محمد ماتا أثناء المعركة» بينما توفي عبد الملك بعدها «بعدة أيام».

وتختلف هذه المصادر أيضا في تقدير أعداد المشاركين في الحملة من الجانب المسيحي، ففيما يميل الجنابي إلى تضخيمها يرى هزارفن أنها لم تكن تتعدى 8.000 نفر من البرتغال و10.000 فارس و5.000 إسباني، أما المصادر المتأخرة فتجعل العدد متراوحا ما بين 20.000 و80.000 (Danisman - II, 587).

وتعطي المصادر العثمانية أهمية كبيرة للدور العثماني في المعركة إذ يقول الجنابي واصفا

المعركة «ثم عاد الشريف أحمد بعسكره من جانب البحر فظنه الكفار عسكر الجزائر جاء للمد ففروا، وساق المسلمون خلفهم فقتلوا منهم عشرين وأسر منهم نحو أربعين ألفا» (الجنابي / السليمانية. و209أ). ويؤكد كل من هزارفن ومنجم باشي على الدور الذي قام به سنان باشا الذي كان تحت جبل القنديل يترصد غنيمة يصادفها مع أربعة عشرة قادرغة (منجم باشي، صحايف ج II ص 213) إذ تمكن من أسر برجتين عظيمتين تقل كل واحدة منهما خمسمائة «كافر» وأغرق ثلاثين قطعة قادرغة (هزارفن و61 (ب)) [وخمس وثلاثين حسب منجم باشي].

وتذهب بعض المصادر التركية المتأخرة إلى القول إن المشاركة العثمانية على مستوى العدد كانت متساوية مع المشاركة المغربية...

وإذا كانت المصادر لا تعكس الصورة الحقيقية لحجم هذه المشاركة وطبيعتها، فهل تمكن الوثائق العثمانية من معرفة الصدى الذي كان لهذه المعركة عند الدولة العثمانية ؟ بمعنى آخر كيف كان التعامل الرسمي للدولة مع هذا الحدث ؟

لاشك أن معركة في حجم معركة وادي المخازن (آخر مواجهة مسيحية / إسلامية قبل انتقال غرب البحر الأبيض المتوسط من عصر التوسع إلى عصر الاستقرار) ستحظى بكبير اهتمام الديوان العثماني خاصة وأن الدولة العثمانية كانت طرفا في المعركة. بيد أن الباحث سرعان ما يصاب بخيبة الأمل إذ لا يكاد يتجاوز عدد الوثائق المرتبطة بالمعركة وثيقتين اثنتين :

ـ **الأولى** : عبارة عن رسالة موجهة من مراد الثالث تحمل تاريخ 8 محرم 987 / مارس 1579 ؛ أي سنة بعد معركة وادي المخازن وتأتي كجواب للرسالة التي بعث بها المنصور الذهبي غداة المعركة(11).

وتتجلى أهمية هذه الوثيقة في كونها تبين ظروف الحدث / المعركة وملابساته، وتجعلنا ندرك أن الأعداد المشاركة في الجانب الإسلامي كانت أقل بكثير من القوات التي جاء بها دون سباستيان.

ـ **الثانية** : عبارة عن حكم موجه إلى باشا الجزائر حسن باشا تقع في الدفتر 35 من دفاتر المهمة، وتبين أكثر من الأولى ملابسات الحدث، وتؤكد عدم رغبة الإسبان في دخول المغامرة البرتغالية، ويأتي هذا الانطباع من علم السلطات العثمانية أن ملك اسبانيا عازم على

---

(11) نشر الوثيقة الأستاذ عبد الرحمن المودن ينظر : ELMOUDDEN (A), in Hesperis Tamuda n° 30

«السير في الشتاء إلى فلاندرة التي شقت عصا الطاعة عليه منذ السنة الماضية». لكن الديوان العثماني مع ذلك يتحفظ بصدد النوايا الإسبانية إذ تورد الوثيقة معلومات عن حجم المشاركة الاسبانية في المعركة «بإعداد عشرة آلاف محارب لمساعدته، كما يقدم له ستين قادرغة لمساعدته في العبور إلى شاطىء الغرب لأن ما لدى ملك البرتغال من السفن لا يتجاوز الثمانية».

أما عن الجانب المغربي فتذكر الوثيقة أن عبد الملك قام بإرسال أخيه مولاي أحمد بصحبة ما يقرب من عشرة آلاف جندي، وتوجه هو بصحبة أربعين أو خمسين ألف جندي.

وبعد عرض الوضعية العسكرية عند الطرفين المغربي والبرتغالي، تورد الوثيقة المساهمة التركية في المعركة، أو على الأقل الأمر الصادر لحسن باشا فيما يتعلق بالمساعدات التي كان من الواجب تقديمها، وهي كالتالي :

— 1500 من عسكر الجزائر.
— 12 أميرا.
— 20 قطعة بحرية.

عبد الرحيم بنحادة
كلية الآداب — فاس — سايس

الوثيقة

BASBAKANLIK ARSIVI (B.A)

MD. 35: 475, 189

جزاير جاوشلرندن محمد جاوشه ويرلدي

جزاير غرب بكلربكى حسن باشا يه حكم كه :

مكتوب كوندروب أوج أي مقداري واردركه بورتقال قرالى عسكر جمع ايتمك اوزره اولوب وبابا ودوقه فرانجه درت بش بارجه كه جنكى وذخيره تحميل ايدوب بورتقاله معاونت ايجون كوندرمشلردر. وبورتقال قرالى اسبانيه قرالنك سرحدنه واروب بربريله ملاقى اولوب اما تدارك ومشوره لرى نه ايدوكى معلوم اولميوب، واول اثناده اسبانيه قرالى بورتقال قرالنه قزن ويردوكى مقرر اولوب وبورتقال قرالنه معاونت ايجون اون بيك مقدارى عسكر جمع ايديروب وغرب يقاسنه كجورملك ايجون التمش قطعة قدرغه ويرجك اولمشدر ديو استماع أولندي. زيرا برتقال قرالنك سكز قطعه قدرغه سندن غيري كمي يوقدر. اما فكر فاسدلرى نه جانبه اولدوغى معلوم دكلدر. وبعضيلرك جوابلرى بويله دركه اسبانيا قرالى بوقيش فلاندره اوزرينه كتلملك واردر. زيرا كجن ييلدن برو كندوسنه عصيان اوزرنه در. لكن كندوسي فلاندره جانبه كيدسه بوجانبده كندو ولايتي خالي قالور كندو مملكتي خوفندن سدهء سعادتمله بارشمك تداركنه اولدوغي. وبورتقال قرالي مولاي عبد الملك اوزرنه كتمك احتمالي واردر. زيرا قرنداشي اوغلي مولاي محمد كفارة التجا اولان سبته نام قلعة يه واروب، بورتقال قرالي ايله خبرلشوب برقاج دفعه مكتوبى ايله ادملري واروب كلدكد نصكره فكر فاسدلرى نه ايسه ظهوره كتورلملك ايجون بورتقال قرالنه اوج يرار بكلرينه كوندروب، درياده كيدركن مولاي عبد الملك فرقه سى راست كلوب مزبوري طوتوب كوندروب ادواتلري معلوم اولدقد نصكره ايكيسني قتل ايدوب وبريسي حبس ايليوب، وكندوسي دخى سفر تداركنده اولوب قرنداشى مولاي احمد اون بيك مقداري عسكر ايله مقدم ارسال ايلدوكي وكندوسي قرق اللى بيك عسكر ايله طشره جيقوب ولايتك اطراف واكنافنه كوز وقولاق طوتوب تدارك اوزره اولدوغنه، وحالا جزاير عسكرنده بيك بشيوز نفر اون ايكي يرار بكى تعيين اولنوب سرحد جانبه كوندرلدوكن وسنداخي يكرمي باره كمي دونادوب دريا يوزرينه جيقماق اوزره اولدوغك واول جانبده اولان عسكر كندو حاللرنده اولوب هر بري يات ويراقلريله غزا وجهاد حاضر اولوب همان دين ودولته متعلق خصوص دوشه قبودان وباشلرك فدا ايتمكه

ترقب اولدقلرن بلدرمش سن، يوزلري اغ اولسون انلردن دخی او موالاة بوجهله صداقت ايدي. امدي دخی دار الجهاد ولايت جزاير غربده اولان عساكر نصرت مآثرم يرار غازي قوللريدر دايما اغور همايون جان وباشدن فدا ايدوب شجاعتلری ظهوره كلمش غازيلردر.

بيوردم كه :

وصول بولدقده جمله سي بريره جمع ايدوب كركی كبي استحالت ويروب هربري كما كان يات ويراقللريله مهيأ واطراف اعدايه ناظر اولوب بر وجهله غزا وجهاده ترغيب ايليه سن. وسنداخي غفلت اوزره اولميوب، اطرافه يرار جاسوس كوندروب كفارك اطوار اوضاعي تجسس خالي أولميوب بر جانبه ايدرسه در دولته متعلق اموره بدل مقدور ايليه سن.

ترجمة الوثيقة

B.A.

MD. 35: 475, 189

أعطيت لأحد الجاويشات محمد جاوش

حكم إلى حسن باشا أمير أمراء جزاير الغرب :

وردت رسالة إلى دار السعادة جاء فيها أن ملك البرتغال يستعد منذ ثلاثة أشهر لجمع عساكره وأن البابا ودوق فرنسا قاما بإرسال أربع أو خمس بوارج محملة بالمحاربين والذخيرة لمعاونة البرتغال، كما وصل ملك البرتغال إلى حدوده واجتمع مع ملك إسبانيا ولم يعلم ما دار بينهما من مشاورات، وقد سمع أنه تقرر أن يزوج ملك إسبانيا ابنته لملك البرتغال وأن يقوم على وجه السرعة بإعداد عشرة آلاف محارب لمساعدته كما يقدم له ستين قادرغة لمساعدته في العبور إلى شاطىء الغرب لأن ما لدى ملك البرتغال من السفن لا يتجاوز الثمانية. أما عن أفكارهم الفاسدة فلا تعرف توجهاتها ويبدو أن ملك إسبانيا سوف يسير في الشتاء إلى فلاندرة لأنها شقت عصا الطاعة عليه منذ السنة الماضية، ولكنه إذا توجه إلى فلاندرة فسوف يترك ولايته خالية وسوف يضطر إلى عقد صلح مع سدتنا. ومن المحتمل أن يسير ملك البرتغال إلى مولاي عبد الملك لأن ابن أخيه مولاي محمد التجأ إلى قلعة سبتة التي تحت يد الكفار وتخابر مع ملك البرتغال وحمل رجاله عدة رسائل إليه، وبعد وصولهم إلى تلك القلعة اتصلوا بملك البرتغال وثلاثة من أمراء الحدود وذلك بغية نشر أفكارهم الفاسدة وقد صادفتهم أثناء سيرهم في البحر جند مولاي عبد الملك وألقوا القبض عليهم، وبعد الوقوف على أمرهم تم قتل اثنين منهم وسجن الثالث.

أما مولاي عبد الملك فيستعد للحرب وقد قام بإرسال أخيه مولاي أحمد بصحبة ما يقرب من عشرة آلاف جندي وتوجه هو بصحبة أربعين أو خمسين ألف جندي، واتخذت إجراءات الحيطة في أنحاء الولاية. وعليك حاليا (حسن باشا) القيام بتعيين ألف وخمسمائة من عسكر الجزائر واثني عشر أميرا وإرسالهم إلى مناطق الحدود، وتجهيز عشرين قطعة بحرية كل منها على أهبة الاستعداد للغزو والجهاد. وقد ذكرت أنهم على استعداد لتقديم أرواحهم فداء للدين والدولة فلتبيض وجوههم — ومولانا واحد منهم —. وعساكرنا في دار الجهاد ولاية جزائر الغرب هم عبيد الغازي وعلى استعداد دائما لتقديم أنفسهم وأرواحهم في سبيل العزة الهمايونية وهم غزاة شجعان.

وقد أمرت :

حين تسلمكم أوامرنا أن تقوم بجمعهم وإرضائهم كما يجب أن يكون كل منهم كما كان من قبل مجهزا ومعدا لقتال العدو ولترغبهم في الجهاد والغزو، وأن لا تغفل لحظة وأن ترسل العيون إلى كل ناحية لتتبع أحوال العدو، وأن تبذل ما عليك في سبيل الدين والدولة.

BA
MD 35 : 475, 189
Traduction française

A été remis a Mehmet Savus.

Ordre au Beylerbey d'Alger : tu as envoyé une lettre à mon seuil sublime dans laquelle tu fais savoir que le roi du Portugal se préparait depuis trois mois pour rassembler son armée et que le Pape et le Duc de France lui ont envoyé quatre ou cinq vaisseaux et des guerriers. Le roi du Portugal s'est rendu sur les frontières où il s'est entretenu avec le roi d'Espagne, mais l'objet de leurs entretiens demeure inconnu. Le bruit court que le roi d'Espagne a marié sa fille au roi du Portugal, et pour aider celui-ci dans son expédition contre la «rive ouest» il a rassemblé dix mille soldats et a apprété soixante kadirga puisque le roi du Portugal ne possède que huit kadirga.

On ignore leurs projets et leurs mauvaises intentions, mais il semble que le roi d'Espagne se dirigera pendant l'hiver à Filandre qui est en révolte depuis l'année dernière. S'il se dirige à Filandre il sera obligé de conclure une trêve avec notre seuil, car il craint de laisser son trône inoccupé.

Il est probable que le roi du Portugal conduit une campagne militaire contre Moulay Abdelmalik car le neveu de celui-ci, Moulay Mohammed, s'est refugié dans la forteresse de Sebta (Ceuta), contrôlée par les infidèles, il s'est entretenu avec le roi du Portugal et a échangé plusieurs lettres. Moulay Mohammed a envoyé trois messagers au roi du Portugal qui ont été capturés par les troupes de Moulay Abdelmalik : deux d'entre eux ont été exécutés alors que le troisième a été emprisonné.

Moulay Abdelmalik, quant à lui, se prépare à la guerre, il a envoyé dix mille soldats sous le commandement de son frère Moulay Ahmed, alors que quarante mille ou cinquante mille hommes sont restés sous son commandement.

Il faut dés maintenant désigner mille cinq cent soldats de l'armée d'Alger sous le commandement de douze Bey (chefs) de les envoyer sur les frontières, et préparer vingt vaisseaux pour la conquête et la guerre sainte. Tu as fait savoir qu'ils sont prêts à sacrifier leurs âmes pour défendre l'état et la religion.

J'ordonne ce qui suit :

Lorsque le susdit arrivera tu les rassembles comme il le faut, que chacun d'eux soit prêt comme avant. Encourage les à faire la guerre sainte.